

# عالم الفكر

مجلة دورية مُحَكَّمة تصدر أربع مرات في السنة

المجلد التاسع والعشرون - العدد الأول - يوليو/سبتمبر ٢٠٠٠

---

رئيس التحرير: د. محمد الرميحي

---

مستشار التحرير: د. عبدالمالك التميمي

---

هيئة التحرير: د. خلدون النقاش

د. رشاد محمود الصباح

د. مصطفى مـعرفي

د. عبد الله العمير

د. بدر مـال الله

---

نوال التـروك

مديرة التحرير:

---

عبد العزيز سعود المرزوق

سكرتير التحرير:

---

تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

# عالم الفكر

## تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

مجلة فكرية محكمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتعمقة بالأسئلة النظرية والإسهام التنقدي في مجالات الفكر المختلفة.

### قواعد النشر بالمجلة:

لرحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1. أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.
2. أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها ويخاطمة فيما يتعلق بالتحقيق والمصادر مع الحفاظ ككشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.
3. يتراوح طول البحث أو المراسلة ما بين ١٢ ألف كلمة و١٦ ألف كلمة.
4. تقبل المجلة المقدمة للنشر من مساهمين على الآلة الطباعة ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
5. تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.
6. البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعود إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
7. لا تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

• الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم.

ترسل البحوث والدراسات باسم: الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب  
ص.ب. ٢٥١٣ - الطبعة - الرمض الجريدي ١٤١٤ دولة الكويت

## الفان معرفة

صفحة

- ٧ ..... حلة التربية بالجمع و تحديد ملامحها النوعية ..... د. احمد ابراهيم يوسف
- 14 ..... ..... د. هاشم هاشم
- 88 ..... ..... د. محمد شكري صلاح
- 108 ..... ..... د. محمود سيد احمد
- 128 ..... ..... د. هيدانه الجبلي
- 148 ..... ..... د. فواز حسين السواد
- 168 ..... ..... د. يوسف الشافعي
- 188 ..... ..... د. ابراهيم احمد سليم
- 208 ..... ..... د. جميل الشوارش
- 228 ..... ..... د. هيدانه الجبلي
- 248 ..... ..... د. هيدانه الجبلي

## تقديم

يشتمل هذا العدد على دراسات في مجالات عدة ما بين الفلسفة والتربية والأدب وعلم النفس، حيث اعتادت مجلة «عالم الفكر» أن تقدم لقراءها عددا يحتوي قضايا متنوعة في كل صيف. وهو أشبه بالوجبة التي تحتوي على عناصر الغذاء المطلوبة والمهمة التي يتمكن كل مهتم أو متخصص في مجال معين من الاستفادة منها.

إن اختيار هيئة التحرير لسمى المحور وهو «أفاق معرفية» يعبر عن حقيقة الموضوعات المعرفية المتعددة التي لا تصب في أفق واحد أو مجال من المجالات.

وموضوعات هذا العدد هي مجال الفلسفة فتناول ثلاث دراسات هي: المثقف السلفي وإشكالية الإصلاح، ثم الاعتقاد الديني عند هيوم رؤية نقدية، وموضوع المنطق عند أحد علماء الفلسفة، أما في مجال التربية فهناك دراسة عن علاقة التربية بالمجتمع. وفي علم النفس فالدراسة تحلل مسيرة العلوم النفسية في العالم العربي وتطورها. بعد ذلك تأتي مجموعة من الدراسات في مجال الأدب في الرواية والشعر والمسرح والتأويل. لكن الخيط الذي يربط بين هذه الدراسات هو مدى ارتباطها بالواقع ومشكلات الحياة، ومن هنا تأتي أهميتها للمتخصصين والمثقفين.

وستستمر مجلة «عالم الفكر» في نهجها الذي يركز على اختيار محور رئيسي لكل عدد من أعدادها. بيد أن عددها المتنوع «أفاق معرفية» سيصدر صيفاً، حيث يجد القارئ في هذا العدد نمودجا لذلك



التوجه الذي خطت له هيئة تحرير المجلة.  
وستشهد مجلة «عالم الفكر» تطوراً نوعياً في موضوعاتها وإخراجها  
في المستقبل، وبخاصة مع بداية سنة ٢٠٠٦ التي ستكون فيها الكويت  
عاصمة للتقافة العربية.

## رئيس التحرير

mmasabih@koms.net



## علاقة التربية بالمجتمع وتحديد ملامحها النوعية

أ. أحمد إبراهيم يوسف

تقديم

بعد مرور خمسة عقود تقريباً على بدء المشروع التربوي العربي - وهذه التسمية تجاوزاً - يجد التربويون العرب أنفسهم أمام الأسئلة والإشكاليات ذاتها التي طرحت منذ بداية بدء المشروع.

وعلى الرغم من التطور الكمي الذي حققه المشروع التربوي العربي، وهو تطور لا يمكن إنكاره<sup>١</sup>، إلا أن فشل البعد النوعي للمشروع التربوي العربي في إحداث تغيير في أوضاع الإنسان العربي ونظرته إلى الكون والطبيعة والعالم أهدت التطور الكمي قيمته، وحوله إلى سراب خالغ، يضيئ العينين، لكنه لا يطفئ عطشاً، لذا بدأ التزاماً على القائمين على السياسات التربوية العربية إعادة النظر والمراجعة بهدف علاقة التربية بالمجتمع في ظل نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر.

وهذه الدراسة سوف تحاول مقارنة أسباب الفشل في المشروع التربوي العربي والإجابة عن الأسئلة التي تطرح نفسها بقوة، منها: لماذا فشل المشروع التربوي العربي في القبض على الإشكاليات التي يتخبط بها الإنسان العربي، وإيجاد الحلول الناجعة لها؟ ولماذا فشل المشروع التربوي العربي بالارتقاء عقلياً ونفسياً واجتماعياً وثقافياً بالإنسان العربي؟ وهو المشروع الذي عوّل عليه كثيراً في تحرير المجتمع العربي من ريق التخلف الذي يطبق على الفاسد، ويضيق عليه الخناق شيئاً فشيئاً؟

والإجابة عن هذه الأسئلة، في سياق مقارنتنا، طبعاً - بالضرورة - أمام إشكالية مازالت مثارة للبحث والدراسة بين التربويين. هذه الإشكالية تتعلق بتحديد العلاقة بين التربية والمجتمع... فهل التربية هي التي تشكل المجتمع، أم أن العكس هو

١ - بحث في التربية - الجمهورية العربية السورية.

الصحيح، أي أن المجتمع هو الذي يشكل التربية؟

إن تحديد طبيعة العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، سيفضي بنا حتماً إلى تحديد الملامح النوعية للتربية ضمن المشروع التربوي العربي، حيث إن طبيعة العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع هي التي تحدد ملامحها النوعية الرئيسية.

لذا سنعمد، في سبيل مقارنتنا، إلى بحث ودراسة الخيارين اللذين تنظم من خلالهما العلاقة بين التربية والمجتمع، وبالتالي تحليل نوعية التربية ولامحها الرئيسية هي ظل نمط الحياة السائد في المجتمع العربي المعاصر، كل خيار على حدة للوصول - من خلال ذلك - إلى مقارنة مكامن وأسباب الفشل في المشروع التربوي العربي ببعده النوعي.

## البحث الأول

### التربية تشكل المجتمع

من المسلم به لدى الكثير من الباحثين والدارسين في ميادين علمي النفس والاجتماع أن التربية هي التي تشكل المجتمع. فإذا أردت المجتمعات المتخلفة تشكيل المجتمع وفق نمط معد مسبقاً، والحفاظ بهزكيب الحضارة والتقدم والرفي - وهنا يطرح الغرب نفسه كالنموذج مركزي للحضارة والتقدم والرفي - ما عليها سوى استيراد النموذج التربوي والتعليمي الأوروبي أو الأمريكي، أو انتهاج نموذج يحاكيهما وتطبيقه في بلدانها... وما هي إلا سنوات قليلة حتى تتخلص هذه البلدان النخلفة من تخلفها، النمط الحياتي السائد هي مجتمعاتها، وذلك من خلال قدرة التربية على تشكيل المجتمع وفق النمط الغربي السائد. علماً بأنه ليس لدى الغرب نمط للحياة مثق، ولكن هناك أنماط للحياة متساوقة بعضها مع البعض.

هذا الشكل لطبيعة العلاقة بين التربية والمجتمع، باعتباره التربية هي التي تشكل المجتمع، انطلق من الغرب، وروج له من أجل خدمة افراضه، وحماية مصالحه، حيث حاولت القوى المستعمرة عن طريق التعليم إبعاد أبناء الشعوب المستعمرة للقيام بأدوار تبقي على العلاقة بينهما، وتقبلت الدول التي استعمرها فكرة أن التعليم هو الطريق إلى التطوير والارتقاء إلى مستوى المستعمرين، وقد كانت الرأسمالية في فترة تاريخية قوة لورية تقدمية تحرر المجتمع من العلاقات الإقطاعية بما فيها من علاقات العداة واللامساواة. وكانت المدارس قوة محررة لأنها تساعد كل جيل ليعمل في الينس

الراسمالية القائمة، ومن ثم نقل العالم الثالث نظام التعليم الغربي على أساس أنه سيلم بالنورتقسه الذي سبق أن أداء في تاريخ الغرب<sup>11</sup>.

والبلدان العربية، لم تخرج عن هذا المعتقد الشريك هبنت مشرووعها التربوي، وبالتالي، سياساتها التعليمية، وفق النموذج الغربي لنمط العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع باعتبار التربية قادرة على تشكيل المجتمع من خلال قدرتها على تعظيم وتجاوز نمط التخلط السائد في المجتمع العربي، وإعادة تشكيله على هيئة نمط الحياة لدى الغرب عموماً.

لما هي طبيعة بنية نمط التخلط الذي أريد من التربية تعظيمه، وبالتالي إعادة تشكيل المجتمع العربي من جديد وفق النمط الغربي السائد عموماً؟

#### بنية نمط التخلط السائد

نمط الحياة / أو العيش، هو شكل نشاط الناس الحياتي الذي يتشكل عبر الظروف التاريخية وفق بنى اقتصادية واجتماعية وثقافية تميز عن النظام الاجتماعي بمعنى الواسع والشامل لهذا المجتمع أو ذلك... وهو يعكس جميع تنوع الظروف الاجتماعية لشكل الناس وتطورهم ونشاطهم، ويرسم سبغ نشاطهم الحوري كحتمية للتفاعل بين ظروف الحياة الحياتية، وبين فعالية الفرد المنظم اجتماعياً<sup>12</sup>.

ولعلماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي نظريات وآراء متعددة في تقسيم أنماط الحياة السائد للمجتمعات، تبعاً لبنى اقتصادية (وسائل إنتاج، تنوع الإنتاج، مظاهر العمل... إلخ) واجتماعية (أشكال العلاقات الاجتماعية، المرجعية الاجتماعية، تركيب الأسرة... إلخ)، إلى أربعة، تزيد أو تنقص<sup>13</sup>، لكننا هنا، تحديداً، نتحدث عن نمط حياة واحد سائد في المجتمع العربي المعاصر، هو نمط التخلط،

ويجب أن نشير إلى أن نمط التخلط السائد في المجتمع العربي المعاصر، ليس نمطاً متأسلاً في الشخصية العربية واحد مكوناتها الرئيسية كما يدعي البعض، بقدر ما هو نتيجة لتراكم ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية، ومشي انحسرت الظروف التي ساهمت في تكوينه وتطورته، سينحصر حتماً نمط التخلط،

ولكل نمط حياة سائد، مهما اختلفت بناء الاقتصادية والاجتماعية، بنيته الداخلية، وهي تشكل قوام كل نمط، وهذه البنية الداخلية لنمط الحياة تتألف من: التهييزات

ثقافية وفكرية، وعلاقات اجتماعية.

الانحيازات الثقافية والفكرية، وتشمل القيم والمعتقدات المشتركة والمعايير والتفسيرات العقلية والرموز والأيدولوجيات، وكل منتج عقلي<sup>(١)</sup>، إلى جانب المسمات المعرفية الجمعية التي تعمل بفاح اللاشعور، والتي تعتبر مصدراً مهماً وخفياً - غير مرئي - لكل سلوك أو فعل.

والتهيؤ الثقافي والفكري يلعب دور المرجعية المعرفية الشعورية واللاشعورية لكل فعل أو سلوك، وبالتالي فهو يبرز سلوكياتنا وأفعالنا واختياراتنا لهذا الشيء، تحديداً، وبهذا الشكل دون غيره.

والتهيؤ الثقافي والفكري قد يكون ذا مرجعية معرفية شعورية، فتكون حينئذ تبريرات أفعالنا وسلوكياتنا واختياراتنا مبنية وقائمة في شعورنا، وأعين لها، مدركين دوافعها، فالذي يقوم بطقس الصلاة - مثلاً - سلوكه هذا يعتمد على مرجعية معرفية شعورية قوامها معتقده الديني الذي يحدد قوامه بطقس الصلاة على هذا النحو الذي يفعله تحديداً، وبهذا الشكل، دون غيره، وفي الوقت نفسه، تجد هذه المرجعية المعرفية الشعورية تبريراً وتفسيراً لهذا السلوك.

وقد يكون التهيؤ الثقافي والفكري ذا مرجعية معرفية لاشعورية، مرتبطاً بالذاكرة الجمعية اللاشعورية للأمم، التي تخزن القيم والمعتقدات الدينية والمفاهيم المشتركة والتفسيرات التي ترجع إلى الأسلاف وتعود إلى آلاف السنين، حينئذ لا تكون تبريرات أفعالنا وسلوكياتنا واختياراتنا قائمة في شعورنا، غير مدركين لدوافعها المستقرة في فاح اللاشعور، فتلمس دافعاً خفياً - لا شعورياً - للقيام بهذا العمل أو السلوك، دون أن نمتلك تبريراً أو تفسيراً له. فالتساءل الساعات الكوالت يكشف عن صدورهم، أو يهزون طرف نوبهم بين القديم، أثناء قيامهم بالدعاء، لا يعرفون تفسيراً ولا تبريراً لهذا السلوك، لأنهم يجهلون مرجعية سلوكهم الديني هذا لأنها مرجعية دينية اعتقادية لاشعورية مرتبطة بالذاكرة الجمعية للأمم، وبالتالي، لا يعرفون أنهم بهذا السلوك، إنما يقمن بما كانت تقوم به الآلهة عشائر عند الدعاء منذ آلاف السنين.

والتهيؤات الثقافية والفكرية لنمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، كثيرة ومتنوعة، لكن أبرزها على الإطلاق هو التهيؤ «الجيدي - العاطفي»، ومقولاته الأساسية التسليم بـ «الأمر الواقع»<sup>(٢)</sup>.

والتسليم بـ «الأمر الواقع» يتراوح ما بين التسليم بـ «القدر الإلهي الغيبي»، وبالتالي

يبرز من خلاله العطالة أمام هذا الفكر، وبين التسليم بالواقع وقوانينه الثابتة، عبر قسمة الأعراف والعادات والتقاليد والقيم، وهو ما يبرز العطالة أمام هذا الواقع.

وعموماً، تلعب التحيزات الثقافية والفكرية لهذا النمط أو ذلك، عوضاً عن دورها كمرجعية معرفية، دوراً مهماً في بلورة الامتنال الاجتماعي والضبط الاجتماعي. فالقيم - مثلاً - بالمعنى البنيوي - اجتماعي نظام من الضغوط لتوجيه السلوك، ومن الأفكار والتصورات لتأويل هذا السلوك بإعطائه معنى وإبرازاً معيناً<sup>(٢٠)</sup>.

فالقهر للمارس على المرأة العربية، يبرز عبر التحيز الثقافي والفكري، الجبري - العطالي، ضمن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، من خلال التسليم بالقدر الإلهي المحتوم للمرأة، الرجال فواحدون على النساء، من جهة، وعبر التسليم بالواقع وقوانينه وأعرافه وتقاليد وقيمه، التي تشيخ المرأة وتحقرها وتبغضها، فهي «ناقصة عقل ودين»، وهي «عورة»، كما أنها «ضلع أوج».

العلاقات الاجتماعية، العلاقات الاجتماعية هي أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد<sup>(٢١)</sup>. والعلاقات الاجتماعية تنمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر. هي علاقات تسلطية وقهرية وأبوية، والقهر والتسلط هو «قهر الطبيعة وقوانينها، قهر التسلط في المجتمع الزراعي، وقهر التقاليد العشائرية الجارسة التي تشل الفكر، وتضع الموقف النقدي من طواهر المجتمع وأنظمته، ثم القهر الذي تمارسه السلطة في الدولة على اختلاف وجوهه وأشكاله وإبرازاته»<sup>(٢٢)</sup>.

وما بين العلاقات الاجتماعية والتحيزات الثقافية والفكرية، ضمن بنية كل نمط حياة سائد في مجتمع ما، علاقة «تبادلية»، وكل منهما يتفاعل مع الآخر ويقويه. ذلك أن الالتزام بأنماط معينة للعلاقات الاجتماعية يؤدّي طريقة متميزة في النظر إلى العالم، كما أن رؤية العالم بطريقة معينة تبرز نموذجاً متسجماً معها للعلاقات الاجتماعية<sup>(٢٣)</sup>.

فالقهر ضمن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، متحيز ثقافياً وفكرياً للجبرية - العطالية بشأنيتها الغيبية - الطبيعية، والخضوع للواقع، وبالتالي يجد تبريراً ثانياً للقهر الواقع عليه من جهة، على أنه قهر إلهي - غيبي، ومن جهة ثانية، قهر يفرضه الواقع بقوانينه الثابتة السرمدية، حيث لا فائدة لرجي من مقاومته أو رفضه. لهذا نجده يسلم بأمر القهر الواقع عليه، وفي الوقت نفسه، يكون تحيزه الثقافي والفكري للجبرية - العطالية، قد حدد له أشكال علاقته بالآخرين. فهي نحو الرؤساء والكبار، علاقة مطهر يقاهرين- ونحو الرؤوسين والصغار وأفراد الأسرة علاقة قاهر

بمفهومين، فتتمركز العلاقة القهرية بالظاهر أو بالقهور، وتصبح العلاقة بهم علاقة ثباتية، فهي، بكل توجهاتها العلائقية، من جهة، تبرز التحيز الثقافي والفكري وتقويه، ومن جهة ثانية، عبر القيام بدور قاهر - سادي - مازوشي - تعدد شكل العلاقة الاجتماعية القهرية بالآخرين، وتضفي عليها مشروعية كأمر واقع.

فالتسلط والقهر في نمط التطفل السائد في المجتمع العربي المعاصر، ببنيته، بتحيّزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية، يتأخذ على المستوى اللاواعي شكل العلاقة الساد - مازوشية. هناك من ناحية طرف قاس، ظالم، مستبد، ينزل الأذى والعداوة بضميرته، لا يستطيع أن يحس بالوجود إلا من خلال تهيئتها، والتسبب في آلامها، ولا يحس بالقوة إلا من خلال التعلق من ضعف الضحية الذي هو سببه. هذا الطرف التسلط لا يستقر له توازن إلا حين يدفع بذلك القهور إلى موقع الرضوخ العاجز المستسلم، إلى الواقع المازوشي. جوهر السادية وآبها هما علاقة منطوية، لا يستطيع السادي التسلط أن يكون إلا من خلال التمزيق الدائم لمنطوته، وهذه لا تتميز إلا بمقدار إضمار الآخر في العلاقة، تحطيمه والاستحواد الكلي عليه، وتصل غايتها عندما يعترف هذا الطرف المازوشي بسلطة السادي، ويقر بجزءه لإمامة<sup>(1)</sup>، أي يسلم بالأمر الواقع.

فالمازوشية، تتوافق كملاقة اجتماعية بين قاهر ومقهور، مع التحيز الثقافي والفكري «الجبري - العطالي». فالتحيز جبرياً، رجل عطالي، عاجز، يشمر بالاجدوى أمام الواقع، وبالتالي فهو لا شعورياً يصبح عاجزاً أمام الآخرين، والواقع والطبيعة، ولكن يبرز تحيزه الجبري هذا، يدفع لا شعورياً نحو إيجاد علاقة يكون فيها مازوشي مقهور، ويوجد ضايفه هذه لدى الأفراد المتسلطين في المؤسسات السلطوية والقهرية، أو الطبيعة، فيخضع خضوعاً تاماً بعلاقته ويمرّزها.

ولكن هذا لا يعنّه - أي المازوشي - من جهة ثانية، أن يقوم بدور السادي، نحو أفراد أسرته والمرأة بدرجة خاصة، فالرجل في المجتمع العربي المعاصر، يقوم بكل الدورين، السادي والمازوشي، القاهر والمقهور. ولكن المرأة العربية ليس لها سوى دور واحد، دور المقهور، المازوشي، وهي أحياناً ترفض هذا الدور، وفي أحيان كثيرة تقبله بحكم الأمر الواقع.

والقهر المعاصر على المرأة العربية من قبل الرجل، عوضاً عن تهيئته الجبرية، يمارس من قبل الرجل على المستوى اللاشعوري باعتباره تعويضاً عن الإحساس

بالخصاء الذي يعاني منه الرجل المقهور في المجتمع العربي المعاصر.

فالقاهر يمارس القهر على المقهور باعتباره سلطة أبوية قهرية، مما يؤدّد لدى المقهور إحساساً بالخصاء، التسليم بالسلطة الأبوية للقاهر، ولكي يستعيد المقهور توازنه، فإنه يدافع الإحساس بالخصاء، يمارس الرجل القهر على المرأة، وهذا يعني أن صيحات تحرر المرأة لن تكون ذات جدوى ما لم تصاحبها جهود لتحرير الرجل أولاً، ذلك أن الرجل في الحقيقة لا يمارس القهر على المرأة، إلا لأنه أصلاً مقهور.

### التطبيع الاجتماعي

ولكن كيف يتم إدماج الهاميين والناشئة في نسج هذا النمط أو ذاك، وبالتالي يصبحون أفراداً خاضعين ضمن بنية هذا النمط أو ذاك، من خلال تجهيزاته الثقافية والفكرية، وعلاقاته الاجتماعية؟

لكل نمط حياة سائد في المجتمعات، البنية الاندماجية التي يتم من خلالها دمج الأفراد الهاميين والناشئة ضمن نسج هذا النمط أو ذاك، وفق متطلبات كل نمط وتوافقاته العلائقية والمعرفية. وهذه الآلية هي: "التطبيع الاجتماعي Socialization".

والتطبيع الاجتماعي عملية يتم من خلالها تشكيل الأفراد وفق توافقات بنية نمط الحياة السائد اجتماعياً ونفسياً وثقافياً. وهذه العملية ثنائية الجانب، تشمل:

- استيعاب الفرد للتجربة الاجتماعية بالدخول في البنية الاجتماعية، في نظام العلاقات الاجتماعية.

- عملية تجديد إنتاج نظام العلاقات الاجتماعية بشكل نشيط من قبل الفرد بفضل نشاطه الشديد، واندراجه النشط في البنية الاجتماعية<sup>(١٢)</sup>.

ولكن عملية التطبيع الاجتماعي، هي ظل نمط التخلف المسائد في المجتمع العربي المعاصر، ثقافتها ثنائية توجهها العلائقي (من المجتمع إلى الفرد، ومن الفرد إلى المجتمع) وتتحول إلى عملية أحادية التوجه العلائقي، من المجتمع إلى الفرد، دون أن يكون للفرد دور في التوجه إلى المجتمع.

هذه الأحادية بتوجه عملية التطبيع الاجتماعي العلائقي، من المجتمع إلى الفرد، حددتها طبيعة نمط التخلف والبنية الاندماجية، وفي الوقت نفسه، يصبح لهذا التوجه الأحادي لعملية التطبيع الاجتماعي، وظيفة بغيّة الأهمية، وهي حماية بنية



نمط التخلّف السائد واستمراريته.

فعملية استيعاب الفرد للتجربة الاجتماعية، بكونها الثقافية والفكرية والنفسية والاجتماعية، استيعاب عظمي، عبر الاستغراق بالتفؤل، واعتماده بحجة ثبوتيته، استغراقاً عرفانياً سكوتياً. وهو استغراق ماضوي، أي يأخذ دوماً طابعاً ارتدادياً ماضوياً.

والمنقول بشكل القاع الذهني للعقلية التخلّفية العربية، ويتسج لها حركيتها السكونية الثبوتية الدائرية المفرغة ضمن فوهة الماضي، مما يمنعها من الانطلاق من لحظة تكرار نفسها وإعادة إنتاجها، وجعلها - دوماً - أسيرة لحظة تكرارها. فهي بحركيتها السكونية المفرغة ضمن دائرة - أو قل فوهة - الماضي، قادرة على إعادة إنتاج سمات التخلّف للعقلية العربية، وضبط حركيتها، عبر الاستغراق بالمنقول عرفانياً لأفراد المجتمع العربي بشكل عام، والشبيبة العربية بشكل خاص. فالاستغراق بالتفؤل العرفاني يعيد إنتاج نمط التخلّف بكل بناء العاطلة السكونية، النفسية والعقلية والعرفية والاجتماعية، وهي الوقت نفسه، من جهة ثانية، تمتلك القدرة على محاربة وتثبيت الفكر النقدي التطوري البنا. وهذا يؤدي إلى تأسيس وتفعيل أنماط التفكير الأمثل للشبيبة العربية، وترسيخ التقليد، والركون إلى ما هو متداول من أطروحات وتفسيرات واعتقادات، مما يعني أنه يهيئ الشبيبة العربية فكراً ونفسياً ومعرفياً واجتماعياً للدخول إلى خضم نسج نمط التخلّف السائد في المجتمع العربي، ويلقى أنماط التفكير الشبابة مجترة - وأسيرة للمنقول العرفاني ولا تقوى - بل ولا تمتلك القدرة على الانفلات من فوقته الماضوية<sup>(١٧)</sup>.

فالاستغراق العرفاني بالتفؤل ذي الطابع الارتدادي (النفكوسي) الماضوي، هو استغراق وظيفي، حتمي.

من جهة، وظيفي، لأنه يعرض عجز الفرد عن ابتكار تجربة ثقافية أو اجتماعية أو نفسية، بلحظة الراهنة المعاشة، وحتمي، من جهة ثانية، لأنه يوهن للفرد تجربة ماضوية، ثقافية أو اجتماعية أو نفسية، عليه تعثها، لتفقيه أسيراً لبنية نمط التخلّف السائد.

من هنا يبرز التقليد والحاكاة، أي الاستجابة النمطية المقتنة (الاتباعية) نحو المشكلات والأزمات والمواقف والعلاقات، كآلية تحمي بنية نمط التخلّف السائد وتكرسه، لأنها من جهة، عبر تراكمتها، تجذّر نمط التخلّف في نفوس الأفراد عبر بنيته، بتحيّزها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية، ومن جهة ثانية، عبر الاستجابة

التمطية المثلثة (الاتباعية) تمنح الأفراد من التوجه النقدي الضعيف والبناء نحو نمط التخطف. وبالتالي، تحصله من التغيير والتطور، وتطوّل ديموميته.

لهذا تأخذ عملية التطيع الاجتماعي في ظل نمط التخطف السائد، توجهها الأحادي، من المجتمع إلى الفرد. لتسد على الفرد إمكانية الاستجابة المتنوعة لغير التقليدية، أي الخروج عن التقليد، مما يهدد نمط التخطف السائد ويزعزعه من الداخل. وهو ما يحوّل عملية التطيع الاجتماعي إلى عملية تأهيل ذوات مقننة وفق تمطية يرضيها نمط التخطف السائد على أفراد المجتمع. وعلى الأفراد - إن هم أرادوا أن يكونوا جزءاً من تسخير هذا النمط ويعوزون رضا وقبول المجتمع - أن يتوقفوا ضمن هذه الذوات المثلثة، وهذا، من جهة أخرى، يجعل الفرد ضمن نمط التخطف السائد، يتخلّى مجبراً عن ذاته الأصلية، وبالتالي يلقّد فرصة وعي ذاته، كذات أصيلة ومستقلة، لها أفكارها ونشاطها الخاص. ويندوى في الأنا الجماعية العطفية. وهذا ما يجرد من القدرة على التوجه الجدلي نحو المجتمع، عبر نشاطه الهادف.

وهكذا، يتم إدماج الفرد ضمن نمط التخطف السائد في المجتمع العربي المعاصر، فيصبح فرداً فاعلاً ضمن تسخير هذا النمط. وجزءاً منه، يدافع عنه ويحميه. ذلك أن «الإنسان التخطفي اجتماعياً هو وليد بيئة اجتماعية متخلفة، ولكن علينا أن نذكر أن هذا التخطف ليس مجرد أثر مادي قابل للتغيير تلقائياً، ولكنه يرتبط بعوامل نفسية وعقلية تتصل بالفرد نفسه. فالتخطف يعاش على المستوى الإنساني كنمط وجود له ديناميته النفسية والعقلية والعلائقية النوعية. والإنسان المتخطف، منذ أن نشأ تبعاً لبيئة اجتماعية معينة، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها، فهو من ناحية يعزز هذه البيئة ويدعم استقرارها. وهو من ناحية ثانية يقاوم تغييرها، نظراً لأرتباطها ببنيتها النفسية»<sup>(14)</sup>.

من خلال هذه المقاربة لبيئة نمط التخطف السائد في المجتمع العربي المعاصر، عبر تشكيلنا لبناء، بتعزيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية، ثم تشكيلنا للآلية الانعاجية الاجتماعية والنفسية والمعرفية إلى تسخير هذا النمط، المثلثة بعملية التطيع الاجتماعي أحادية التوجه، يتهدد أماننا التساؤل التالي: أين هي التربية من هذا النمط وما هو مقدار قوة التربية على تعظيم بنية نمط التخطف السائد بتعزيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية. وبالتالي، قدرتها - أي التربية - على إعادة تشكيل المجتمع العربي من جديد؟

إن تعظيم بنية نمط التخلّف السائد، يستلزم من التربية معرفة لهذه البنية. والتربية الممارسة في البلاد العربية هي تربية مستوردة، غربية، تجهل بنية نمط التخلّف، لأنها في الأصل مشكلة وفق معرفتها بالإنسان الغربي، ونمط حياته. وهذا ما يجعل التربية بحق عاجزة عن تعظيم بنية نمط التخلّف، لأنها تجهلها، وبالتالي عاجزة عن إعادة تشكيل المجتمع العربي.

على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، جهل التربية لبنية نمط التخلّف السائد، بل تعداه إلى خطر أعظم، يتمثل بتطويع نمط التخلّف السائد، للتربية، لخدمته.

فالتربية الممارسة في الأقطار العربية، بوسائلها التعليمية ومناهجها وطرق تدريسها، هي كما يعلم الشاعبي والداني، تربية مستوردة من - أو تحاكي - الغرب، وهي تربية وضعت في الغرب أصلاً للمحافظة على نمط حياته. وإذا ما عرفنا أن الغرب قد حقق تطوراً علمياً وتكنولوجياً واقتصادياً، مما انعكس إيجاباً على أشكال العلاقات الاجتماعية، والتحيّزات الثقافية والفكرية، أدركنا أن المحافظة على هذا النمط عبر التربية هو أمر مقبول بالنسبة للغرب، ولكنه بالنسبة لنا نحن العرب فإنه كارثة. واية كارثة!

ذلك أن نمط التخلّف السائد في المجتمع العربي قوي فتينه، مما يجعله يطوّع التربية لخدمة، تعدد بالقوة والاستمرار، مما يجعل التربية - كما يقول «مارتن كارنوي Carney» - بعيدة كل البعد عن كونها أداة تحرير، وإنما جاءت إلى معظم البلدان النامية كجزء من الاستعمارية متسقاً مع مراميها، وهي السيطرة الاقتصادية والسياسية على الشعب كله في بلد من البلدان، والسيطرة على الطبقة الحاكمة في بلد آخر. ولم يساعد التعليم الناس على أن يتخطوا الهرمية القائمة في المجتمع، وإنما جعل على تطويعهم لحاجات هذه الهرمية سواء لصلحتهم أو لغير مصلحتهم. وبدلاً من نشر التعليم أصبحت مهمته أن يعطل ما لا يقبله العقل بحيث يتقبلون البنى التي تستعبدهم. وبدلاً من تنمية الديمقراطية والفكر الناقد، لعب التعليم دوره في إسكات الناس والرضا ببنية القوة في مجتمعهم من غير اعتراض<sup>(1)</sup>.

فالغريب بترويجة لشكل العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، باعتبار التربية قادرة على تشكيل المجتمع، ضرب عضبورين بحجر واحد، فمن جهة، الإبقاء على مراكز نفوذ داخل البلدان العربية عبر الطبقة النخبة وفق التعليم الغربي، ومن جهة ثانية، الإبقاء على نمط التخلّف السائد في المجتمع العربي المعاصر، من خلال إعادة إنتاجه عبر التربية والتعليم، وهو ما يسهل أكثر سعي الغرب بإحكام سيطرته على الدول العربية.

والشاهد التعليمي العربي يعطينا مثلاً حياً على عجز التربية بتفكيك وتعطيل بنية نمط التخلف السائد، وبالتالي إعادة تشكيل المجتمع العربي، وفق تلك العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، فتحوّلت التربية - تحت ضغط قوة بنية نمط التخلف - إلى جزء من نسجه، تعده بالقوة والاستمرار، غير إعادة إنتاجه.

ففي بدايات انحسار المد الاستعماري المباشر للأقطار العربية، ونيل معظم الأقطار العربية لاستقلالها، كان المجتمع العربي آنذاك يعاني من ظواهر سلبية كثيرة، من أهمها وأبرزها على الإطلاق نقشي الأمية وانتشارها بين الكبار والصغار معاً، واعتبرت الأمية - آنذاك - أحد أهم معالم التخلف للمجتمع العربي، فوضعت سياسات تربوية ضمن المشروع التربوي العربي، تحاكي النموذج التربوي - التعليمي الغربي، منها ما كان سائداً ومطبقاً من قبل سلطات الاحتلال قبل الاستقلال، ومنها ما وضع لاحقاً، هدفها الأساسي إشاعة التعليم بين الجميع وفق النموذج التعليمي الغربي، للقضاء على الأمية، واعتقد القائمون على هذه السياسات أنه بمجرد إشاعة التعليم بين الجميع والقضاء على الأمية، سينحسر التخلف حتماً، وبالتالي، تعيد التربية تشكيل المجتمع العربي وفق أنماط الحياة السائدة لدى الغرب، باعتبار أن الأمية سبب رئيسي ومباشر للتخلف، كما اعتقد آنذاك.

والنتيجة أن هذه السياسات التربوية خلقت - فعلاً - إشاعة التعليم بين الجميع، وإن بنسب متفاوتة بين هذه الدولة وتلك، محققة بذلك تطوراً كمياً ملحوظاً، حيث زادت نسبة القيد في المدارس الابتدائية العربية من ٣٨ عام ١٩٦٠ إلى ٧٧ عام ١٩٩٠<sup>(١٦)</sup>، فالتحسرت الأمية «خلال العقدين الماضيين حيث زاد معدل معرفة البالغين للقراءة والكتابة مما يقرب من الضعف، بحيث بلغ ٥١٪ سنة ١٩٩٢ بعد أن كان ٢٠٪ في سنة ١٩٧٠<sup>(١٧)</sup>، ولكن بالمقابل، لم ينحسر التخلف، بل بقي متجذراً في النشء التنمسيه والعقلية والاجتماعية للإنسان العربي، مما زاد الطين بلة، حيث بقا نواحيه متخلفين متعلمين، بل ومتكلمين يحملون أعلى الشهادات الجامعية، بدلاً من متعلمين جاهلين، حتى بات التخلف يتعايش جنباً إلى جنب مع أعلى الشهادات الجامعية بلا استحياء!

فما زالت الشبيبة العربية المتعلمة تنظر إلى المرأة العربية وإلى دورها في المجتمع بعبء نمط التخلف بدونية واحتقار، ففي الدراسة الميدانية «اتجاهات الشباب نحو الأسرة واستجاباتهم لقضايا التربية السكانية» ظهر أن هناك ٦٢.٥٪ من أفراد العينة الذكور يوافقون على عمل المرأة غير المتزوجة، مقابل ٣٦.٥٪ غير موافقين، إلا أن

المعجب يفرض نفسه عليها عندما نجد أن ٧٥٪ من أفراد العينة الذكور يرفض عمل الزوجات المستقبلات لهم، مقابل ٢٥٪ موافقين<sup>١١٩</sup> وحتى هؤلاء الموافقين الـ ٢٥٪، كانت موافقتهم مثوقفة على نوعية العمل الذي تعمله المرأة مما يدل صراحة على أن هناك الكثير من الشباب المتعلم يرفضون أعمالاً معينة للمرأة، وبالأخص، يرون أن هناك أعمالاً معينة مثل التعليم والتدريس، مقبولة للمرأة دون غيرها<sup>١٢٠</sup>، وخوفاً من عزالي التعميم، ويحذر نقول، إن غالبية الشباب المتعلم الذين شملتهم الدراسة يوافقون على عمل المرأة غير المتزوجة، لكنهم يرفضون عمل زوجاتهم المستقبلات، ولذلك، دلالة كبيرة وخطيرة لا تغطي على لبها.

ومما يؤكد على اضطراب العقلية الشبابية وحيرتها بين الرؤية المتخلفة للمرأة المتجذرة في نفوسهم، والتي يطرأها نمط التخلّف السائد، وبين التربية الشكلية التي بقيت أشبه بقشور تجمّل الإنسان العربي من الخارج، دون أن تصل إلى جوائهته وأعمقه، فتحدث فيهما تغييراً، إن ٩٠٪ من أفراد العينة الذكور ينظرون إلى زوجاتهم المستقبلات على أنهن شريكات كاملات في الحياة، في الإنجاب وتربية الأولاد، وعمل المنزل وتأمين دخل الأسرة، مما يعني قطعاً وصراحة الموافقة على عمل زوجاتهم المستقبلات في حين أن ١٠٪ ممن أفراد العينة الذكور ينظرون إلى زوجاتهم المستقبلات على أنهن شريكات محدودات في الحياة، بالإنجاب وتربية الأولاد، وعمل المنزل فقط<sup>١٢١</sup>.

هذه النظرة المتخلفة إلى عمل المرأة التي عجزت التربية الشكلية عن تفكيكها وتحطيمها، دليل فشل التربية ضمن إطار علاقتها بالمجتمع باعتبارها فاعلة على تشكيله، تؤكد الإحصائيات على المستوى العربي، حيث بلغت نسبة القوة العاملة للنساء العربيات ٢٥٪ فقط من مجموع النساء<sup>١٢٢</sup>، ومعنى ذلك أن هناك ٧٥٪ من النساء العربيات في حالة عطالة لا يمكنها طاماً بأن النسبة في البلدان النامية الأخرى بلغت حوالي ٢٩٪.

فالتربية إذن عجزت عن اجتثاث التخلّف من أعماق الإنسان العربي، لأنها عاجزة عن تحطيم وتفكيك بنية نمط التخلّف السائد، وذلك بسبب شكلانية التربية المستوردة التي انحصرت مهمتها في الإبقاء على نمط التخلّف السائد وإعادة إنتاجه من جهة، وبفضل قوة بنية نمط التخلّف السائد، بتعزيزاته الثقافية والفكرية، وعلاقاته الاجتماعية المتجذرة في النفوس من جهة أخرى، وهذا ما جعل نمط التخلّف السائد يطرّح التربية

لصلحته، وبالتالي يحدد ملامحها النوعية وفق متطلبات هذا النمط، وتصبح بحق تربية من أجل التخلّف!!

هذا، ويمكن تحديد الملامح النوعية للتربية المطوّعة لخدمة نمط التخلّف السائد بـ:

- ١ - ملحق التربية التقنية.
- ٢ - ملحق التربية التطبيعية.
- ٣ - ملحق تقنين مفهوم التربية.

#### • أولاً، التربية التقنية

- يعتبر التقنين الملحق الرئيسي للتربية المطوّعة لخدمة نمط التخلّف السائد، وجوهرها الأساسي-

فالتقنين يعرّف أشكال العلاقات الاجتماعية القسرية والسلطوية والأبوية، ويدعم التهيّزات الثقافية والفكرية المتوافقة معها ضمن بنية نمط التخلّف السائد، فهو يلبي لدى الأفراد منذ الصغر الطاعة العمياء والامتثال الكلي، ذلك لأن جوهر عملية التقنين تمارس بالضرورة من خلال علاقة تسلطية، ملزمة المعلم لا تناقض (حتى أخطاءه لا يسمع بإثارتها، وليس من الوارد الاعتراض بها) بينما على الطالب أن يطيع ويمثل. هذه العلاقة اللاعقلانية تعزّز النظرة الانفعالية إلى الوجود، لأنها تمنع الطالب من التمرس بالسيطرة على شؤونته ومصيره، وهي مسئولة إلى حد بعيد عن استعراز الذهنية المنخفضة، لأنها تشكل حلقة من حلقات القهر الذي يمارس على مختلف المستويات المرتبة في حياة الإنسان المتخلّف<sup>(١)</sup>.

ومن جهة ثانية، تولّد عملية التقنين بالضرورة - التفكير التفسيري، أو الاتصافي (الانتقائي)، المتقارب، لدى الأفراد. وهذا النوع من التفكير يدفع الأفراد نحو قبول الأفكار والمعلومات الاتصافية والتفسيرية، أي التي تقرّر وتتفق مع ما هو متداول ومعروف من قبل الجماعة العائلية، دون أن يكون بمقدرة الفرد الإتيان بأفكار أو توليد معلومات جديدة، لأن الفرد يعطيهما - ولا شعورياً - يتولّد لديه اتجاه تقسّي نحو سجاير الجماعة<sup>(٢)</sup>. وهذا هو جوهر «العظامية العرفانية»، باعتبارها الإطار المعرفي الجماعي المناهض للوحيد المتاح أمام الفرد، وعلى الفرد الاستغراق عرفانياً في هذه المعرفة، أي

قبول الأفكار والنسورات والمعارف والتفسيرات المفردة مسبقاً، أو تتفق وتقرر هذه المعرفة المعرفية.

وهذا، من جهة ثالثة، يحول الأفراد وفق هذه العملية التقنية إلى مجرد وعاء للمعلومات، ونقل، وليس مولد لها، مما يكرس اختراق الأفراد نحو العلم والمعلم والطبيعة من جهة، وتجرد الفرد، وبالتالي تفقده فرصة توجيه التجديلي نحو العلم والعالم والطبيعة، لأن التقنية تسحق ذوات الأفراد لصالح الذات الجماعية العطائية، مما يفتقدها فرصة وعي ذاتها، كذات أصيلة لها أفكارها وتوجهاتها ومواقفها الخاصة. وهذا ما يحدد دور الفرد في العملية التقنية بالمرور التقني والطبع والممثل فقط، وهو ما يتناسب تماماً مع بنية نمط التخلف عبر آليات الاندماجية، التطبيع الاجتماعي، التي تنتج من المجتمع إلى الفرد، حيث تحدد للفرد دور التقني فقط.

ومن جهة رابعة، لتسحق التقنية على الفرد حدود العالم ووعيه له، من خلال تعاملها مع الفرد، ليس على أساس أنه شخصية لها معلوماتها وخصائصها وتوجهاتها، لكن على أساس أنه فرد ضمن قطيع الأفراد يجب تدميجه وتطبيعته وفق ذوات مقننة ومنمطة ضمن حدود يرسمها نمط التخلف السائد. وهذا ما يولد لدى الأفراد الإحساس بالعجز والعطالة والتشيز، ويكتفي من خلال جهلهم بالواقع (الطبيعة وقوانينها العلاقاتية يتحول العالم والواقع والطبيعة إلى وهم ضبابي كبير، مما يكرس التطور الجبرية - العطائية أمام الواقع والطبيعة والعالم، لأن الفرد عدو لما يجهل.

ثم تأتي الامتصاصات لتتكامل مع التقنية، لتعزيز خضوع الأفراد للسلط والقهر والأبوية، من خلال تأكيدها على الاستجابة النمطية المقننة والاتفاقية - التقريرية، يجب أن تكون كل إجابات - استجابات الطلبة نحو الأسئلة، واحدة، ومنمقة مع ما هو مطرور ومتداول مسبقاً من خلال المناهج. وهذا ما يقدم آلية بنية نمط التخلف السائد، التي تعتمد على الاستجابة النمطية المقننة والمنمقة دوماً مع ما هو متداول، وهذا ما يثبط التفكير الإبداعي، باعتباره استجابة غير تقليدية ومتنوعة نحو المشكلات والأزمات والمواقف.

وهذا، من جهة أخرى، خلخل العلاقة التي تربط الطالب بالكتاب، حيث ينظر الطالب إلى الكتاب باعتباره وعاء للمعلومات عليه استهلاكه - إهلاكه، في سبيل حصوله على الشهادة، وما أن ينال الشهادة، حتى تفقد المعلومات مبرر وجودها. وهو ما ساعد على بلورة ظاهرة الأميات بانزاعها المختلفة وهو أيضاً السبب الذي يلف وراء ظاهرة انحسار

القراء لدى الشباب العربي<sup>(١٣)</sup>.

ثم يأتي أخيراً نظام القبول في الجامعات، التي تعتمد الدرجات في تقرير القبول، تهتم التسليطية والفهر والأبوية التي تعارض عبر التربية لتقدم نمط التخلف السائد، فمن يثبت تقريرته واقفايته وامثاله الأسمى والمطلق لما هو متداول ومعروف من المعلومات مسبقاً عبر المتهاج، نال رضا القائمين على السياسات التربوية وبكافها بدخوله أعظم الكليات<sup>(١٤)</sup>.

### • ثانياً، التربية التطبيعية

يقول «دوركهيم»: «في كل منا يوجد كائنان لا يمكن الفصل بينهما إلا على نحو تجريدي، أحدهما شاح لكل الحالات الذهنية الخاصة بنا وحياتنا الشخصية وهو ما نطلق عليه الكائن الفردي، أما الكائن الآخر فهو نظام من الأفكار والمشاعر والعادات التي لا تعبر عن شخصيتنا بل عن شخصية الجماعة والمجتمع الذي ننتمي إليه كالعائلة الدينية والممارسات الأخلاقية والتقاليد القومية والمشاعر الجمعية من أي نوع، وهي تشكل في مجموعها الكائن الاجتماعي الآخر وبناء مثل هذا الكائن الاجتماعي يمثل في نهاية المطاف هدف التربية وظلها<sup>(١٥)</sup>».

لكن، هل الإنسان المراد تشكيله عبر التربية، والقبول اجتماعياً، هو دوماً الإنسان المطلوب بمعنى إذا كان نمط الحياة السائد في مجتمع ما نمطاً متخلفاً، كما في المجتمع العربي المعاصر، فهل يكون الإنسان المراد تشكيله من قبل التربية هو الإنسان المتخلف، المتوافق مع نمط التخلف، وبالتالي تتحول حينئذ التربية إلى تربية تطبيقية لهذا النمط، ويصبح - كما يقول دوركهيم نفسه - هدف التربية تحقيق الإنسان لا كما خلقته الطبيعة، وإنما هو الإنسان كما يريد المجتمع أن يكون<sup>(١٦)</sup>.

نمط الحياة السائد، وشكل العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، هما اللذان يحددان شكل الإنسان المراد تشكيله، فإن كان نمط الحياة السائد نمطاً تطورياً يعتمد التغيير أساساً للاستمرار في الحياة والتواصل، فإن الإنسان المطلوب تشكيله هنا، إنسان يتوافق مع سيرويات التطور لنمط الحياة السائد، وبالتالي يكون مقبولاً اجتماعياً.

أما عندما يكون نمط الحياة السائد نمطاً متخلفاً يعتمد الثبات والتكرار والاتباع أساساً للاستمرار في الحياة، عندئذ تتحول التربية إلى تربية تطبيقية كما هو الحال في مجتمعنا العربي المعاصر.



فإذا كان المجتمع ينظر إلى المرأة نظرة احتقار ودونية ويحاولها إلى موضوع للإشباع الجنسي، وهي نظرة نمط التخلف السائد، فإن التربية الطبيعية بدورها تعمل على تكريس هذه الرؤية، وتطبيع المرأة بما يتوافق وهذه الرؤية، أي تربية الفتاة بما يخدم نمط التخلف السائد، حيث السياسات التعليمية «تشر أيديولوجية أن المكان الطبيعي للمرأة - حتى إذا تعلمت - هو البيت، على أساس أن أسس وثقافتها، الزوجية والأمومية، وهي كثر من المجالات لتتعدد بعض المدارس والكليات في قبول الفتيات، اللاتي تخصصن لهن معاهد تعدد من عدد من الوظائف التقليدية، كالدراس، والتمريض، والحرف الأخرى مثل التطريز، وغيره من الفنون النسوية»<sup>٣٧</sup>.

### • ثالثاً: تقنين مفهوم التربية

لقد اوضح معنا من خلال مناقشة للمصنفين السابقين، أن التربية التي أريد منها تشكيل المجتمع باعتبارها قادرة على تشكيله وفق طبيعة ملائمتها بالمجتمع، تحولت ضمن تلك العلاقة إلى جزء من بنية نمط التخلف السائد، فهي تربية مطروحة لخدمته، تكرسه وتدعمه وتمزقه في نفس الأفراد من خلال تحديد ملامحها النوعية بما يخدم هذا النمط ويعزز استمراره.

<http://Archivebeta.Sakhiit.com>

وبما أن بنية هذا النمط التخلف تعتمد بالكلية، للمحافظة على تميز نمط التخلف في النفوس، على الاتباع والثبات والتكرار، أي الاستجابة النمطية المقتلة، فإن ذلك ينعكس على تقنين مفهوم التربية بما يتناسب مع التبعية لنمط التخلف السائد.

وحسب التغيرات التي تطرأ بين الحين والآخر على التربية بجانبها العملي، فإن التغيير لا يذال الجوهر النوعي بقدر ما يذال الشكل.

ويقين مفهوم التربية، مثله كمثل تقنين كل المفاهيم في الفكر العربي المعاصر، يعزز انحصار الفكر عن الواقع المعاش عبر قطيعة معرفية، وهي الوقت نفسه، يضفي على نمط التخلف السائد مشروعية استمراره.

### المبحث الثاني

### المجتمع يشكل التربية

اوضح لنا في المبحث الأول من هذه الدراسة أن فشل المشروع التربوي العربي يعود

النوعي يرجع إلى الاعتقاد الخاطئ بقدره التربية على تشكيل المجتمع. وهو اعتقاد روج له الغرب طويلاً خدمة لمصالحه ومطامعه بالهيمنة والسيطرة.

هذا الاعتقاد الخاطئ جعل الدول العربية تعتمد الوسائل التربوية المعتمدة في الغرب. فبدأ منها أن هذا التقليد للغرب سوف يؤدي بالضرورة في النهاية إلى تشكيل المجتمع العربي وفق أنماط الحياة السائدة في الغرب.

ولكن ما خفي على القائمين على السياسات التربوية العربية، أن التربية المعتمدة في الغرب هي تربية أصلاً شكلها المجتمع الغربي غايتها المحافظة على أنماط الحياة السائدة لديه. وبالتالي المحافظة على منجزاته ومكتسباته التي حققها. وهذه التربية إذا كان اعتمادها من قبل الغرب مبرراً، لأنه حقق تطورات ومكتسبات على مستويات متعددة ومختلفة، وبالتالي الحفاظ على وضعية المجتمع بتطورات وإنجازاته يستدعي بالضرورة اعتماد هذه التربية<sup>(١٢)</sup>. فإن اعتمادنا نحن العرب لهذه التربية التقنية مثل كارتة لدا ذلك لأن هذه التربية التقنية حافظت على نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر. وبالتالي تحولت التربية إلى حامية لهذا النمط المتخلف وجزء من بنيته. وهذا يمكن الفصل الحقيقي للمشروع التربوي العربي.

غاية التربية لدينا نحن العرب مختلفة اختلافاً كبيراً عن غايتها لدى الغرب. فهي حين أن غاية التربية لدينا نحن العرب يجب بالضرورة أن تتجسد في تشكيلك وتحطيم بنية نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، لأنه نمط يعيق تطور المجتمع العربي. فإن غاية التربية لدى الغرب عموماً هي المحافظة على المستوى الحضاري الذي وصل إليه. وهذا ما يجعلنا أمام حقيقة وهي أن المجتمع هو الذي يشكل التربية. ويحدد ملامحها النوعية تبعاً لبنية نمط الحياة السائد في ذلك المجتمع. وهي أصلاً مقولة انطلقت من العالم النامي<sup>(١٣)</sup>.

وعلم التربية بمعطياتها أمثلة كثيرة ومتنوعة على أن المجتمع هو الذي يشكل التربية. وليس العكس. إن كان من الماضي البعيد أو من الماضي القريب.

ففي مسمور ما قبل الميلاد نجد أن مجتمع اسبرطة شكل التربية الاسبرطية وصاغ مفهومها وحدد ملامحها بما يتناسب وينتهج الاجتماعية القائمة آنذاك. وهي بنية اجتماعية عسكرية شكلتها الظروف الاقتصادية والجغرافية والسياسية لولاية اسبرطة. فالواقع الجغرافي لاسبرطة جعلها منعزلة اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً عن الخارج. وهذا ما جعل المجتمع الاسبرطي ينطوي على نفسه. وكان التفكير الوحيد لرجال

السياسة والمجتمع هي أسبرطة وتركز على تشكيل جيش قوي يحمي البلاد من الخارج، ويدعم استقرارها بالداخل. فكان جلّ اهتمامهم التربوي يتركز على التربية التي تخدم بنية المجتمع الأسبرطي. مما اختزل مفهوم التربية لدى الأسبرطيين إلى التدريبات العسكرية، والتمارين البدنية، وبعض الرقصات الحذرة التي تقيد المحارب لتجلب ضربات العدو الباغية، والتي تساعد المحارب على الهجوم في حين أن تعليم القراءة والكتابة والفنون وحفظ الأشعار لم تولها التربية الأسبرطية اهتماماً إلا بقدر ما يخدم إعداد الرجل العسكري المحارب والمثقف دوماً استعداداً للحرب، وما تظهره في نقوش الأفراد من الاهتمام بماضي بلادهم وعظمة أبطالهم، ولثير بينهم الفيرة والمناخسة وتقوي فيهم الروح المعنوية أثناء الحرب. وهكذا نجد التربية الأسبرطية محدودة في أهدافها، جافة في أسلوبها، تؤكد التربية البدنية والتربية العسكرية على حساب التربية العقلية والفنية والأخلاقية. وعلى الرغم من نجاحها في المجال الحربي إلا أنها فشلت في المجال الثقافي والمجال السياسي والاجتماعي. إنها لم تساعد على ازدهار الثقافة والفلسفة والفنون الجميلة، فلم تلدج فنناً ولا فيلسوفاً واحداً<sup>(١)</sup>.

وتعلمنا أنها مثالاً آخر على أن المجتمع هو الذي يشكل التربية ويصوغها بما تلازمه. فقد كان للموقع الجغرافي لأنينا المطل على البحر أثره في ازدهار التجارة والانفتاح على الأمم الأخرى والثقافات مما فتح المجال لتبادل التأثير بين أهلنا والأمم المحيطة بها، مما جعلها بحق ملتقى للثقافات والحضارات، وهذا ما هيأ مناخاً ملائماً لازدهار الثقافة والعلوم والفلسفة والفنون ونظم الإدارة، وهو ما ساعد على تبلور نمط للحياة يتسم بالاتساع والتنوع في الثقافة والإدارة، مما انعكس على مفهوم التربية وحدد ملامحها النوعية<sup>(٢)</sup>. ويعتبر أفلاطون ممثلاً بارزاً للتربية الأثينية التي شكلها المجتمع الأثيني. حيث حدد أهدافها في:

- ١ - تحقيق وحدة الدولة، فالدولة التي تمثلها أفلاطون كان من أغراضها هدم روح الفردية القلتشية في أهلها في ذلك الوقت، ولذلك كان يرى أن الغرض الأول للتربية هو تنمية روح الجماعة أو الإحساس بالشعور بالحياة الجماعية.
- ٢ - تنمية المواطنة المسيحية في الأفراد، وذلك عن طريق إمداد الشباب بالمعرفة الدقيقة عن طبيعة الحكم وطبيعة الحق المطلق حتى يستطيعوا ممارسة الأعمال الرئيسية في الحياة المدنية والاجتماعية.
- ٣ - إصلاء العقل على الأمور الحسية، والروح على البدن، وذلك عن طريق إيقاظ

الملكة العاملة فيه .

١ - تنمية الإحساس بالجمال ومحبية الطير .

٥ - تحقيق التماسك في شخصية الإنسان وذلك عن طريق التوفيق بين مطالب الجسم والعقل، والحياة التي تقوم على العادة وتلك التي تقوم على التفكير، والمصالح الفردية ومصالح الدولة .

٦ - إنتاج أطفال قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم، يستطيعون بتفكيرهم التصرف في المسائل المتعلقة بسلوكهم وبذلك يوظفون على الدولة عبء إصدار تعليمات وقوانين تفصيلية في مثل هذه المسائل .

٧ - تمدين الأطفال وتطعيمهم اجتماعياً وتهذيب علاقاتهم بعضهم ببعض وعلاقاتهم بالذين يحكمونهم<sup>(٣١)</sup> .

وما قيل عن تشكيل المجتمع للتربية وتحديد ملامحها النوعية حسب نمط الحياة السائد فيه في العصور القديمة، يقال أيضاً في العصور الحديثة .

في العصر الحديث القرن التاسع عشر، قرن النهضة العلمية والصناعية، نجد أن المجتمع قد شكّل التربية وصيغ مفاهيمها وحدد أهدافها ولامحها النوعية، بمسبقة العقلانية والعلمية والصناعية، حيث يمكن أن نميز الملامح النوعية للتربية في المجتمعات الغربية آنذاك بـ :

١ - الإيمان بأهمية العلوم الحديثة في تحقيق الحياة الكاملة للفرد، وبأن الحياة والحظ، والثروة والسعادة لكل فرد تتوقف إلى حد كبير على إلمامه بمبادئ العلوم الحديثة، وعلى فهمه للطواهر الطبيعية والقوانين الطبيعية، فعلى معرفة وفهم العلوم الطبيعية وعلوم الحياة وعلى حسن تطبيقها والاستفادة منها تتوقف رفاهية الفرد والمجتمع على سواء .

٢ - انتقاد التعليم القديم الذي يركز على دراسة تراث الماضي من أدب وتاريخ قديمين ولغة كلاسيكية ولائنية وغيرها من المواد التي لا تمت بصلة إلى حياة الناس الحاضرة .

٣ - النداء بضرورة إسداء التركيز اللائق للعلوم الطبيعية والبيولوجية في مناهج الدراسة لختلف مستويات التعليم، وبضرورة تحسين وسائل دراسة هذه العلوم .

٤ - الإعلاء من شأن طريقة التجربة والملاحظة العلمية، ومن شأن الطريقة الاستقرائية، والدعوة إلى الاستفادة منها في عملية التدريس وتنظيم خبرات التهج وعرضها .

٥ - الإيمان بأن مادة الدراسة ومحتوياتها أهم من الشكل أو الطريقة التي يتم بها تدريس المواد الدراسية. وفي أغلب أنصار الحركة العلمية لجانب محتوى المادة الدراسية على الشكل الذي تعرض به والطريقة التي تُدرس بها معارضة صريحة لأنصار نزعة التهذيب الشكلي الذين يفتنون جانب الشكل والطريقة على جانب المحتوى<sup>(٢٢)</sup>.

وهكذا، فإن المجتمع كان دوماً على مر العصور يشكل التربية ويحدد ملامحها النوعية، ذلك أن التربية القائمة في مجتمع من المجتمعات تتراخى وكأنها المعبرة في النهاية عن المستوى الحضاري الذي وصل إليه ذلك المجتمع. ومن هنا تبدو المسؤولة عن ذلك المستوى ويبدو تجاوزها السبيل الطبيعي لتجاوزه<sup>(٢٣)</sup>.

ونحن العرب إذا ما أردنا أن نبني فلسفتنا التربوية، علينا - كما يشير إلى ذلك القرني الكبير عبدالمالك - ألا ننسى أن هذه التربية نتاج المجتمع بمقدار ما هي صانعة وخالقة. وهي لا تستطيع أن تقدم صانعة المجتمع إلا بمقدار ما تقوى على فعالية العوامل الأخرى القائمة في المجتمع، والتي تُشكّل التربية دوماً إلى الخلف. فالتربية لا تعمل في فراغ، وهي تتأثر بالبيئة الاجتماعية القائمة، (بشيء أشكالها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) كما تؤثر فيها، ولا تقوى على أن تحدث أثراً بارزاً أو سريعاً في بنية المجتمع إلا إذا أحاطت علماً بتلك البنية ورسمت خططها وسياساتها الجديدة من خلال معرفتها بمقومات تلك البنية. والتغيير - أي تغيير - لا يستطيع أن يرسم ما ينبغي أن يكون إلا إذا أحاط علماً بما هو كائن، ولا يقوى على أن يخطط لتصوره الأمثل للأمور إلا إذا خبر أوضاع الواقع التي يعمل عليها<sup>(٢٤)</sup>.

فما هو جوهر التخلّف السائد في المجتمع العربي المعاصر، والذي على التربية أن تحيط به علماً، لكي تتحدد ملامحها النوعية في ضوء معرفتها به؟

#### مقاربة لتحديد جوهر التخلّف

لقد تعددت النظريات التي حاولت مقاربة التخلّف وتفسيره، منها النظريات الاقتصادية التي تناولت مظهر التخلّف وبمعناه المادية الملموسة من فقر وانخفاض مستوى الدخل، وانخفاض مستوى التعليم والصحة والخدمات... إلخ، أو شكل الإنتاج والتخلّف الصناعي والثقافي... إلخ، إلى نظريات اجتماعية، التي تناولت مشكلة ازدياد السكان الناتج عن ظروف متعددة، منها انخفاض المستوى الثقافي، وانخفاض سن زواج المرأة... إلخ، وترى هذه النظريات أن زيادة عدد السكان، أو المشكلة السكانية، ترمي

بظلالها السلبية على كل نواحي الحياة وتؤثر فيها<sup>(٣٤)</sup>.

على أن هذه النظريات والدراسات المتعددة حول التخلف، لم تستطع في كثير من الأحيان مقاربة جوهر التخلف، واكتفت باستقراء مظاهره الخارجية.

فإذا كان الظاهر الخارجي للتخلف هو ذلك الاقتصاد البدائي والصناعات البسيطة، فلا يعني ذلك أن التخلف يكمن جوهره في تخلف الثقافة، بدليل أن الكثير من المجتمعات التي استوردت الثقافة، أو حققت تطوراً صناعياً ملموساً، لم ينحصر التخلف فيها، بل بقي يتعايش جنباً إلى جنب مع التطور التقني والصناعي، وأن نمط التخلف أخذ يتطوّر هذه الصناعات والثقافة لخدمته.

وإزداء عدد السكان الناتج عن الظروف التي سبق ذكرها، لا يعني أنه بمجرد ارتفاع المستوى الثقافي لمجتمع ما ينقضي على ظاهرة إزداء عدد السكان التي تمثل مشكلة المشكلات للمجتمعات المتخلفة، بدليل أن ارتفاع المستوى الثقافي حقق تقدماً ملموساً في كثير من المجتمعات المتخلفة، لكن بالتقابل بقيت مشكلة إزداء السكان تنمو بإطراد جنباً إلى جنب مع ارتفاع المستوى الثقافي للسكان.

هناك جوهر التخلف، الذي تمثل الطواهر الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والقيمية مجرد انعكاس خارجي له، وبملاحظة هذه الطواهر الخارجية لا تحل مشكلة التخلف طالما بقي الجوهر الحقيقي للتخلف بلا معالجة. وبالتالي سيعيد التخلف إنتاج طواهره.

وهذا الجوهر هو ما يسميه الباحث «فالان بيرهت» بـ «العقلية اللاتطورية»، كمقابل لـ «العقلية التطورية» السائدة في المجتمعات المتقدمة، حيث يشرح «بيرهت» للتمييز بين «عقلية تطورية» و«عقلية لاتطورية» كعامل «لامادي» لتفسير واقعة التقدم والتخلف التي تقف سائر العوامل «المادية» عاجزة وحدها عن تعليلها<sup>(٣٥)</sup>.

والعقلية اللاتطورية، التي هي جوهر التخلف، هي المسؤولية مسئولية مباشرة عن تخلف الصناعة والثقافة ووسائل الإنتاج والطواهر الاجتماعية وكل مظاهر التخلف الأخرى من اقتصادية واجتماعية وفلسفية... إلخ، وتظهر نمط التخلف وتفكيك بناء إنمائها بتجسّد - تحديداً - في تهيؤ العقلية اللاتطورية، وليس تحقيق تقدم صناعي أو تقني أو ثقافي، دون المساس بجوهر التخلف، لأن هذا التقدم لن يحقق نمواً مستمرا، لأن العقلية التي تدبره هي عقلية متخلفة لا تطورية. وهذا ما يفسر فشل معظم المشاريع التنموية المختلفة التي اعتمدها الدول المتخلفة، لأنها مشاريع تدار وتحل المشكلات التي تعترضها

وإدارة إزماتها العقلية لا تطويرية. علماً بأن هذه المشاريع أصلاً اهتمت بإزالة مظاهر التخلف القادية دون المساس بجوهره.

فما هي العقلية اللاتطويرية التي هي جوهر التخلف؟

جاء في معجم مفردات العلوم الاجتماعية: «أن العقلية اللاتطويرية هي جملة العادات الفردية والجمعية في التفكير أو الحكم. علماً بأن العادة تستبعد إلى حد كبير التفكير النقدي لصالح الأحكام المسبقة».

كما عرفها معجم علم الاجتماع بأنها: «جملة الاستعدادات والواقف والعادات والتوجهات العقلية والأخلاقية والعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين أعضاء جماعة بعينها»<sup>(١)</sup>.

فالعقلية اللاتطويرية هي جملة الاستعدادات والواقف والعادات والتوجهات المختلفة التي تكونت نتيجة لحصار العقل العربي في مرحلة تاريخية معينة تحت ظروف متعددة. وأبقت هذا العقل أسيراً لتلك اللحظة من الحصار. مما جعله ينطلق على نفسه ويكتفي بما تكون دون القدرة على إنتاج مكونات جديدة. وهذا من جملة بعيد إنتاج مكوناته ويجسدها حتى فقدت هذه المكونات طينتها الزمكية. لكنها، من جهة، بقيت متواترة لانعدام القدرة لدى العقل العربي على إنتاج مكونات جديدة وبقيت مكوناته في مرحلة تاريخية هي نقطة التكرار والاجترار. ومن جهة ثانية، للمحافظة على بليكه ووجوده. لجأ العقل العربي إلى التقليد باعتباره استمراراً وتوصلاً مع تلك اللحظة.

### الملامح النوعية للتربية المتشكلة من قبل المجتمع

إذا كان جوهر التخلف هو العقلية اللاتطويرية، فإن التربية المتشكلة في ضوء معرفتها بهذه نمط التخلف، هي بالضرورة تربية ملامحها النوعية، ملامح عقلية ونفسية بالدرجة الأولى. وهذه الملامح النوعية العقلية والنفسية تهدف إلى بناء الفرد بناءً متوازناً عقلياً ونفسياً. وبالتالي امتلاك الأدوات العقلية والنفسية التي تمكنه من تحطيم جوهر التخلف المتجسد بالعقلية اللاتطويرية. وهذا، من جهة أخرى، يكسب العقل العربي مبررات تطوره وتمثله في عملياته المختلفة، للانفلات من لحظة تكرار ذاته. وإعادة إنتاج مبرراته.

على أن هذا لا يعني إهمال الملامح الأخلاقية والفنية والجمالية... إلخ. ولكن دراسة كل هذه الملامح من منطلق مفهوم التربية الواسع والشامل، يضيق له المجال هنا... لذا

سلكنا في بدراسة الملامح العقلية والنفسية فقط دون غيرها لأهميتها، باعتبارها الملامح الرئيسية والتنوعى للتربية المتشكلة من قبل المجتمع.

وهذه الملامح النوعية العقلية والنفسية للتربية هي:

أولاً: ملامح التربية النقدية.

ثانياً: ملامح التربية الإبداعية.

• أولاً، ملامح التربية النقدية

1. مفهوم النقد:

لغويًا: نقد آخر نظر ونقّب ونقّى نقه. والنقد / أو الانتقاد، هو النظر إلى الأمر لإظهار الزيف والعيوب فيه، ومن ثم تمييزه عن الحسن. فهو يتناول الناحية السالبة من عمل الانتقاد. ولو صلة بأخيه نَدَّ، أي أنه عزل لما نَدَّ عن الصواب. وإذا كانت إزالة السمات يلقى الحسنات، فإن هذا مما يحقق معنى أخويه نقى ونقه. ففي النقد معطى عملية التقييم وعزل الحسن عن السيئ<sup>(٣٩)</sup>.

فلسفياً: والمعنى الفلسفي لا يخرج عن دلالاته النوعية. فالتقيد بمعنى الضمّ والاختيار. وقد استعمله كائنات في مذاهب الفلاسفة. فقد العقل الخالص قيمته من حيث إنه يتوخى الحقيقة. ونقد العقل فحص قيمته من حيث إنه يدير العمل. ونقد الحكم امتحان العقل من حيث إنه ملكة. ولباب النقدية القول بأن هناك استيعاباً مشروعاً صحيحاً للتصورات القيم الخالص ومبادئه، فهي تحدد اختصاص العقل وحدوده، وتتمسك شرائط كل معرفة عقلية، وتبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصوراتنا<sup>(٤٠)</sup>.

والتربية النقدية تهدف إلى تربية ملكة النقد لدى الأفراد، أي القدرة على الحكم على الأفكار والتصورات، والأحكام وتمحيصها، لمعرفة مدى توافقها عقلياً قبل اعتمادها.

فالعقلية النقدية لا تقبل «الأمر والحوادث كما تروى لها ولا تسرع إلى تصديقها، بل تعرضها على ميزان العقل ومحك التجربة لترى مدى صحتها أو خطئها، لذا ألح «ديكارت» في قاعدته المشهورة «البداية» على ألا يسلم لثراء بأمر على أنه حق ما لم يتأكد بالبداية أنه كذلك»<sup>(٤١)</sup>.

فالفكر النقدي الذي تسعى التربية النقدية لتشكيله لدى الأفراد، يمثل كينهاً



للاستغراق العرفاني في المنقول، من خلال نقد كل تجربة وكل تصور أو فكرة أو معتقد يتعرض لها الفرد، وبالتالي جعل العقل - والعقل وحده - هو فيحصل الحكم، وهذا هو بداية الطريق لتحرير الفرد العربي من أسر العقليّة اللاعنطورية التي تستغرق في المنقول من أفكار وأحكام وتصورات جماعية على عواقتها، وبالتالي تمجيز عن توليد الجديد وتبليبه ضمن فوّة ما هو متداول ومعروف مسبقاً.

ففي ظل نمط التخلّف السائد، والتربية التقنيّة الملوّعة لخدمته، تركز التربية على التقنين باعتباره سبيلاً وحيداً لنقل المعرفة إلى الأفراد، مما يعني أنها تختزل الإنسان العربي وعملياته النفسية والعقليّة بالذاكرة والتذكر باعتبارهما العملية النفسية - العقليّة الوحيدة التي يتم من خلالها التقني، أي أنها تحيل الإنسان العربي إلى وعاء للتلقّي والتهيّال كل فعالية ممكنة لديه، وهذا ما يعني لديه منذ الصغر التفكير التفسيري، «الانقيادي»، الذي يقرر ما تخطّره الذاكرة في حدود الاتفاقات التذكر دون القدرة على التحرر من أطرها.

وهذا ما يهيئ للفرد، على المستوى الاجتماعي، السبيل الوحيد للاندماج في الجماعة من خلال الاستغراق العرفاني في التصورات والأحكام... إلخ، التي تفرضها الجماعة على أفرادها، دون أن يملك الفرد الميكانيزم على توليد الأفكار والتصورات وإجراء المحاكمات العقليّة من تحليل وتركيب... إلخ، ألا هي حدود الاتفاقات التي تقرر ما هيّته الجماعة.

أما التربية النقدية، على العكس، فإنها تنظر إلى الفرد على أنه مجموعة عمليات نفسية وعقليّة، والفرد السوي هو الفرد الذي يتاح لكل عملياته النفسية والعقليّة التنامي والتطور بشكل متوازن، والقيام بالعمليات على أكمل وجه.

وهناك طرق تعليمية كثيرة يمكن من خلالها تنمية ملكة النقد لدى الأفراد، حين تستبعد الطريقة التقنيّة لفظة باعتبارها مثبّطة للنقد، ومنمّية للاعتقال والخضوع.

والفكر النقدي يعتمد على عمليّتي الإدراك والانتباه، وأفضل السبل لتنمية الإدراك والانتباه، هو جعل الأفراد يتوصلون إلى الحقائق والأحكام والتصورات عبر التجربة والنقد، من خلال طريقة التعليم عبر حل المشكلات، حيث تطرح مكونات الناهج على أنها مشكلات يراد إيجاد حلول لها، ويترك للطلاب عبر تجاربه ومناقشاته لحل هذه المشكلات، الوصول إلى النتائج والقوانين والأحكام والحلول. ويمكن للمربي (المعلم) أن يوجه تفكير الطلاب نحو أنجع الطرق للوصول إلى الحلول دون أن يشعر الطلاب

بذلك، يشعر الطالب بأنه عبر جهده واستعمال عملياته النفسية والعقلية قد توصل إلى الحلول.

وهذه الطريقة تتطلب من الطالب استعمال العمليات النفسية والعقلية كافة، وبالأخص عمليتي الإدراك والانتباه، فلا يمكن حل مشكلة ما إلا عبر إدراك مكوناتها إدراكاً كافياً. وهذا يفترض الانتباه إلى كل جوانب المشكلة، وإجراء عمليات التحليل والتركيب لمكوناتها، ثم وضع تصورات مفترضة للحلول، وأخيراً إجراء التجارب على هذه الحلول لاختبار صحتها والوصول إلى النتيجة النهائية، ومن ثم مناقشة الحلول مع الآخرين... وهكذا.

وهذه العملية التعليمية لا تحتاج إلى تغييرات جذرية بهيكل المؤسسات التعليمية، سوى إعداد المدرسين المؤهلين لذلك إعداداً جيداً.

ومن جهة ثانية، يصبح النجاح وفق هذه الطريقة كمساعد وليس كأساس، فالنتيجة لا يمكن أن يكون إلا تدريجياً تجريبياً لما هو مطلوب في الحقيقة حين يصبح الطلاب منهمكين فيه، وبإ النظام لا يمكن أن يكون إلا تواصلاً ضمناً للعقول المبدعة، ويرجع صدى حاجات وتحديات بعضها البعض<sup>١٢</sup>.

ومن جهة ثالثة، تستدعي هذه الطريقة، تغيير طريقة تقويم الطلبة، لتشجيع الطلبة إبراز فعاليتهم الذاتية بشكل يحقق إحساسهم بنواتهم ويمتددهم، كنزوات مستقلة عن الآخرين، لها أفكارها ومعتقداتها وتصوراتها، وبالتالي، على تحمل مسؤولياتهم والتجادل مع العالم والواقع والطبيعة بفعالية.

## • ثانياً، مفهوم التربية الإبداعية

### • مفهوم الإبداع.

كانت للدراسات التي قام بها عالم النفس الأمريكي «ج. ب. جيلفورد» أثرها الكبير في اعتناق الإبداع من أسر الاختبارات المعقومة، وبالتالي، إحداث تقويل واضح بين مفهوم الإبداع ومفهوم الذكاء من جهة، وبالتالي، إفساح المجال واسعاً أمام تطور مفهوم الإبداع من جهة ثانية.

الإبداع والذكاء: إن التفكير الذي تستثيره اختبارات الذكاء، هو تفكير انتقالي أو انتقالي-محدد وتقاربي، لأنه يلتقي - أو يتلاقى - مع إجابة مقررّة بعينها مسبقاً، أو محددة

ضعن إجابات، وما على الرمز إلا المسير تجاهها... وهي هذه الحالة بنعدم التأمل أو الاختراع أو الإتيان بحل طريقه، بل يحتمل - كما يقول جيلفورد - أن يصبح الحل - إذا كان طريقاً - خطأ، وهذه الاختبارات في مصلحة ذوي التفكير التعملي (الانتقائي والتقاربي)، أكثر من ذوي التفكير المنتج والمبدع (الافتراضي)، إلا إن اختبارات الإبداع تتطلب التعددية في الإجابة والاستقلالية في التفكير - إن التفكير (الافتراضي) هو هي جوهره تفكير مبدع<sup>(١١)</sup>.

والتفكير الإبداعي هو في أساسه تفكير افتراضي (أو تقييري)، متشعب، يتميز بالبحث والانطلاق في اتجاهات متعددة، أي يتميز بالتعامل بطرق ابتكارية وطريقة مع الرموز اللغوية والرقمية وعلاقات الزمان والمكان. وهذا النوع من التفكير هو ما شغلت عنه اختبارات الذكاء السابقة، على الرغم من أن الملاحظة العامة تلح علينا أن نميز بين المبرعة وبين الاكتشاف، بين القدرة على التذكر والاسترجاع وبين القدرة على الابتكار والاختراع<sup>(١٢)</sup>.

كما ويمتاز التفكير المبدع (الافتراضي) بالأصالة والجدة وسلسلة الأفكار والنزعة، والحساسية تجاه التناقض في المقاييس المقودة، والقدرة على إقناع العمل والتعريف من جديد. أما القياسات التقليدية للذكاء فتؤكد على التفكير الانتقائي، أي المحاكمة للمنطقية التي تؤدي إلى أجوبة «صحيحة» بمنها. إن قياسات الإبداع تطالب بأفكار جديدة، بإجابات مبتكرة وغير تقليدية، وبإخراج عن المسالك المتروكة<sup>(١٣)</sup>.

على أن هذا التفرق بين مفهوم الإبداع ومفهوم الذكاء، لا يعني بطبيعة الحال أنه لا توجد علاقة تربط الذكاء بالإبداع، والواقع أنه لا وجود لإبداعية بارزة دون حاصل ذكاء مرتفع يبلغ (١٢٠) درجة على الأقل. ولكن الارتباط بين الإبداعية وحاصل الذكاء يتناقص بعنف فوق (١٢٠) درجة<sup>(١٤)</sup>. وهذا الارتباط بين الإبداع والذكاء تؤكد الدراسات والأبحاث التي جرت في هذا الصدد، منها الدراسة التي تنسب على الماضي، التي أجرتها «كاترين كوكس» بإشراف «بولمان»، حيث خلصت الباحثة بنتائج دراستها إلى أن غالبية المقاييس في التاريخ لم يكن حاصل ذكائهم مرتفعاً حيث تراوح ما بين (٩٠ - ١٢٠) درجة. وبالمقابل، لم يبد على الكثير منهم أنهم ذوو مواهب يمكن أن تليق عن عبقورية مستقبلية<sup>(١٥)</sup>. ويمكن اختصار العلاقة التي تربط الذكاء بالإبداع، بما توصل إليه «بيجات» في أحد أبحاثه من نتائج قاتلة: إن الأفراد الذين ينخفض مستوى ذكائهم العالي، في العادة لا يكونون مبدعين، أما الأفراد الذين هم في مستوى الذكاء العادي،

والذكاء العالي. يمكن أن يكونوا أو لا يكونوا مبدعين. ولهذا يمكن إيجاد توضيح من الذكاء: نعطي مفهوم وآخر إبداعى<sup>(١٢)</sup>. وبمعنى آخر، فإن كل مبدع - بالضرورة - يجب أن يكون ذكياً (بحدود ١٢٠ درجة). ولكن ليس من الضروري أن يكون كل ذكي مبدعاً.

المفهوم التطوري للإبداع: الإبداع بمفهومه الواسع والشامل، لم يعد يقتصر، حسب مفهوم التقليدي القديم، على إبداع نتاج أدبي أو علمي أو تقني... إلخ، وإنما امتد ليشمل - إلى جانب ذلك - كل استجابات الإنسان وطرق تعامله مع المشكلات وإدارته للأزمات والتغلب على الصعوبات بطرق ابتكارية وأصيلة، على جميع الصعد الحياتية، العامة منها والخاصة، النظرية والعملية معاً. وهذا المفهوم التطوري الواسع والشامل للإبداع، جعله - كما يدور ما يكون - ظاهرة متعددة الوجوه أكثر من اعتبارها مفهوماً نظرياً محدد التعريف<sup>(١٣)</sup>.

ومقاربة الإبداع بحل المشكلات تعد تطوراً فرضته طبيعة العصر الذي نعيشه حيث يتسم بالتطور التواصل والمتلاحق تلقياً ومعلوماتياً، مما يفرض على الإنسان إيقاعاً متغيراً، وهذا بدوره يحدث ارتباكاً في استجابات الإنسان تجاه التطور والتغيير، وبالتالي، تتوقف استمرارية التغيير والتطور على نوعية استجابة الإنسان، مما حدا بالمقاربة بين حل المشكلات وطرق التعامل معها، بالإبداع، أي الاستجابة غير التقليدية والأصيلة، حيث اعتبرهما - جيلفورد - مظهرين بشكلان واحدة لما بينهما من نشاط مشترك... يقول «جيلفورد» حيث يكون هناك إبداع، فإنه يعني حلاً جديداً لمشكلة، على أن يتضمن هذا الحل بطبيعة الحال درجة معينة من الجدة<sup>(١٤)</sup>.

ونجد هذا التطور بمفهوم الإبداع لدى كل من الباحثين طويل وسيمون، وشو، حيث اعتبروا أن الإبداع كشكل راق للمسلوك الإنساني يظهر في حل المشكلات، ويرون أن حل المشكلات يعتبر إبداعاً إذا ما حقق توافقاً مع واحد أو أكثر من الشروط التالية:

١ - أن يمثل إنتاج التفكير جدة وقيمة (سواء للفرد أو بالنسبة للمجموعة).

٢ - التفكير اللاعقائي، أي التفكير الذي يغير أو ينافي الأفكار المقبولة مسبقاً.

٣ - التفكير الذي يتضمن الدافعية والمثابرة والاستمرارية العالية التي تظهر على مسار العمل بشكل منقطع أو مستمر، والذي تكمن فيه القدرة العالية لتحقيق أمر ما.

٤ - تكوين مشكلة ما تكويناً جديداً<sup>(١٥)</sup>.

على أن هناك من الباحثين من سعى إلى إيجاد مستويين للإبداع، مستوى عام يشمل

مفهوم الإبداع التطوري. ومستوى خاص تقليدي مثل عالم النفس والتربوي الروماني ألكسترو روشكا. حيث تبلى المفهوم الواسع والشامل - التطوري، للإبداع، وقوته محل المشكلات، لكنه، من جهة ثانية، أبلى على المستوى التقليدي المحدود للإبداع... يقول روشكا، إن الإبداع حصراً هو النشاط أو العملية التي تقود إلى إنتاج يتصف بالجدة والقيمة من أجل المجتمع. أما الإبداع بمعناه العام (الواسع) فهو إيجاد حلول جديدة للأفكار والمشكلات والمناهج<sup>(1)</sup>.

فالإبداع - بمفهومه التطوري الواسع والشامل - هو في جوهره تنوع في الاستجابة، أي خروج عن الأفكار والتصورات والمعتقدات والمواقف والأحكام المتداولة. وهذه الاستجابة تتميز بالمطابقة والمرونة والأصالة والجدة.

والثريّة الإبداعية تهدف إلى تربية الإبداع، بمفهومه الواسع والشامل، لدى الأفراد. يميلون المصدرة الإبداعية على الاستجابة المتنوعة والطريقة، التي تتميز بالجدة والأصالة والمرونة، لحاء المشكلات والمواقف والأحكام... إلخ.

وإذا كانت التربية النقدية تمثل كبحاً للاستغراق العرفاني في القول، وبالتالي، إحداث فراغ في استجابة الفرد - وهي في الأصل استجابة لمطلبة مقتنة في ظل ضغط مختلف المساند - فإن التربية الإبداعية لهذه استجابة متنوعة وطريقة، أي تعلاء الفراغ الذي أحدثته التربية النقدية بكبحها للاستغراق العرفاني في القول. وهذا ما يجعل التربية النقدية والتربية الإبداعية متلازمين ومتكاملين. تكمل أحدهما الأخرى وتتعرّز بها.

### ولكن هل تربية الإبداع ممكنة؟

لم يعد دأب الباحثين النفسيين والاجتماعيين الآن منصباً على اكتشاف الإبداع لدى الأفراد، كما في الماضي القريب، وإنما أخذت جهودهم تتركز الآن على تربية الإبداع لدى الأفراد. وتشير «أمشاري» إلى أن المؤشرات تشير في الوقت الحالي إلى تزايد الاهتمام باتجاه تكوين العبقري، أكثر من اتجاهها نحو تمييزه وكشفه. كما كتب «تيلور» أيضاً يقول: «إن التمييز في العوامل البنائية للبرامج التربوية وشروط المحيط يمكن أن يحسن نشاط الإبداع، وأن يتراءى مشكلة تمييز الفرد المبدع». وهناك أفكار مشابهة لـ «أوزبورن» حيث يقول: «حتى وقت قريب كان يعتقد أن الشخص يمكن أن يكون مبدعاً أو غير مبدع، وبهذه النظرة لا تضيق شيئاً. أما الآن فقد أكد البحث العلمي على

أن الاستعدادات المبدعة يمكن أن يتم تكوينها وتطويرها<sup>(١٢)</sup>.

وهناك دراسات وأبحاث تجريبية كثيرة قامت وثبت من خلالها أن الإبداع يمكن تكوينه وتربيته. منها البحث التجريبي لتربية الإبداع حول الاستقلالية والأصالة، الذي أجراه «ميهاليفتش» ومعاونوه.

وقد أطلق الباحث ومعاونوه من أن أي فعل من قبل التلاميذ يشير إلى أنه قد تم بطريقة استكشافية، أو أصلياً بناءً بناءً جديداً أو اكتشفوا عبر جهودهم الشخصية شيئاً ما بعد فعلاً إبداعياً. وقد اعتبر الباحثون أن ظهور حب الاطلاع والحيوية والتصور الفني والاتجاه نحو النشاط والبحث والحاجة إلى النجاح والتفويض... إلخ هي المحركات الأولية لأي فعل إنتاجي أصيل عندما تتم بصورة تلقائية لدى الطفل. وبالتالي، ينبغي أن تكون وفقاً لما يراه الباحثون على أنها نقطة الانطلاق العاطفية والدافعية في عملية التعليم لتربية الاستقلال والأصالة.

وقد تم تنظيم صفوف تجريبية في مختلف المواد، جهزت بالقدروس والنشاطات والألعاب التي تلائم الإمكانيات العقلية والعاطفية والدافعية للتلاميذ. وقد تم تحضير مناخ حر يحقق فيه التلاميذ حب إطلاعهم الطبيعي وحاجتهم للاستقلالية والنشاط والراحة وقد استخدمت وسائل متنوعة جداً في الإظهارات، مثل إعداد حكاية أصيلة مستوحاة من لوحة مرسومة، ووضع قائمة لحكاية يراها الجرب (المربي) على أن تكون متعددة وبمناهات مختلفة... إلخ. وقد تمت معالجة الخطابات وتعليقها انطلاقاً من الطلاقة والثروة والأصالة، وقد نفذ البحث على مسار أربع سنوات، من الصف الأول الابتدائي حتى الرابع ضمناً.

وعلى العكس طُفِعت الصفوف الضابطة للتعليم العادي التقليدي. وقد استنتج ظهور الاستعدادات المبكرة لدى تلاميذ الصفوف التجريبية، وظهور الدوافع الذاتية الأصيلة، والاهل إلى البحث والحيوية في الاطلاع، مقارنة بتلاميذ الصفوف الضابطة. وقد اعتبر الباحثون أن دراستهم قد كشفت عن إمكانيات المدارس في جذب وإثارة وفتح القنوات لتطوير إبداع الأطفال حتى لو لم تحصل تغييرات جذرية في بنية المدارس وبرامجها التعليمية. ونشير إلى أن انقطاع البرامج التجريبية للتلاميذ في تربية الإبداع قد سببت تأخرًا واقترباً في المستوى من تلاميذ الصفوف الضابطة<sup>(١٣)</sup>.

وهناك طرق تدريسية كثيرة يمكن اعتمادها عوضاً عن الطريقة التقليدية، أثبتت البحوث التجريبية جدواها في تربية الإبداع. منها الطريقة البحثية، وطريقة التعليم عبر

حل المشكلات. وطريقة الاكتشاف.

وهناك تجربة غنية نسبياً في أدبيات علم النفس وممارساته العملية حول إمكاناتها التربوية. ونشير إلى النتيجة البدائية التي استخلصها «كاليومات وشيرمان»<sup>(٢١)</sup> بأن تطبيق الطرائق الحديثة في التعليم تستلزم من التربوي الممارس الهدوء والصبر إزاء النتائج التي يتم الحصول عليها، حيث إن النتائج المرجوة لا تظهر مباشرة، بل تحتاج لفترة طويلة من التحمل والاعتناء من قبل التلاميذ، لأن تأثير الطريقة التقليدية لا يزال حاضراً موجوداً. ويؤكد الباحثان على أن تطبيق هذه الطرائق في إطار عمل الجماعات في التعليم عبر الاكتشاف هو تطبيق مفيد ويمكن تعميمه. ولكن فعالية هذه الطرائق التربوية مرتبطة بالإعداد العلمي التربوي للأستاذ الذي يدرك كيفية تنظيم نشاطات التلاميذ والسيطرة الكاملة على طرائقه التعليمية.. ومن ضمنها الطرائق الحديثة بحيث يهيئ الظروف المناسبة من أجل أن يكون التلميذ ملاحظاً يعتمد على جهده الشخصي، ويبحث ويكتشف حقائق الموضوعات وقواهر العالم المادي<sup>(٢٢)</sup>.

كما أن العوامل المؤثرة في الإبداع، **إن كانت عقلية** مثل الذكاء والاستعدادات الخاصة، أو عوامل غير عقلية مثل مظاهر الاندفاعية والمزاج والطبع، فقد أثبتت الأبحاث التجريبية أنه يمكن تنميتها وتربيتها خصوصاً عندما تكون التربية ملائمة ومشجعة للإبداع منذ الصغر. <http://Archivebeta.Sakhril.com>

إن التربية الحقة هي التي تقود إلى الإبداع. متخذة بعين الاعتبار تربية التلاميذ والطلاب كلهم انطلاقاً من الإمكانيات التي نقول: إن تربية الإبداع ممكنة لأي شخص طبيعي عادي من وجهة نظر عقلية. وتوجد اليوم براهين كثيرة على أن أي شخص عادي يمكن تطوير الإبداع لديه بقليل أو كثير، بهذا الاتجاه أو ذاك.

ففي فترة المراهقة عندما تبدأ الاستعدادات والاهتمامات بالظهور والتميز - وأيضاً في فترة التعليم الجامعي - ينبغي أن يشجع التلميذ أو الطالب على اختصاص معين وفق ما يظهره من ميل لذلك. إن جذب الانتباه لكل المواد بصورة متساوية يمكن أن يعيق ظهور الاستعدادات والقوية في مجال معين، فكل شخص ميل لهذا الاتجاه أكثر من غيره<sup>(٢٣)</sup>.

وفي بحث حول تربية العوامل غير العقلية، تقول الباحثة «ستوكا» بإمكانية تربيتها، لكن بصبر وثبات وإذا ما لاقى العوامل العقلية في الذكاء مثلاً، صعوبة تكوين الاستعدادات اللازمة - كما تقول الباحثة - يمكن تعويضها عن طريق الخصائص غير

العقلية. وهي الحقيقة أن الخصائص الانفعالية والدايمية وسعات الطبع تتأثر بصورة كبيرة بالموثرات الاجتماعية والتربوية، ولكن الذكاء أيضاً يمكن أن يتأثر بهذه المؤثرات أكثر مما كان يعتقد من قبل. وتجذب الباحثة الانتباه بصورة متماسكة إلى أن أي فرد يمكن أن يصبح فعالاً إذا تم تشجيعه على تعلم طرائق التفكير والوسائل العقلية المرنّة والعملية<sup>(١٢)</sup>.

ولتفاعل الفرد بالبيئة الاجتماعية أثره الكبير في ذكاء الفرد وقدراته العقلية، وأدبيات علم النفس الاجتماعي حافلة بالأمثلة.

ففي بحث تجريبي حول أثر البيئة الاجتماعية على ذكاء الفرد لكل من الباحثين ميركس، وهرمين، وليهي، خلصوا إلى أن للبيئة الاجتماعية التي يتفاعل الشخص معها تأثيراً في تحديد قدراته العقلية غير أن هذا التأثير ضئيل لا يكاد يزيد عن ٢٠٪.

كما أن الباحث «سيرل بيرت» ينتهي ببحث له إلى أن البيئة تساهم بما يقرب من ٢٥٪ من ذكاء الفرد، وهو ما انتهت إليه «ميركس» من قبل... والخلاصة أن أحداً من الباحثين الحديثين لا يستطيع أن ينكر أن الذكاء والقدرات الخاصة والاستعدادات تعتبر إلى حد ما استجابات تراكمية نتيجة لتفاعل الشخص مع بيئة اجتماعية ذات خصائص معينة<sup>(١٣)</sup>.

ARCHIVE

http://Archivebeta.S الخصائص العقلية التطورية

بعد هذا العرض للامع التربية الوعية، التنشئة والإبداعية، اللتين تتجسد عليهما في تحطيم العقلية الانطوائية للأفراد، وإكسابهم العقلية التطورية، وهو ما يعني ضمناً تفكيك بنية نمط التخلف السائد، نستطرق إلى هذه الخصائص التي تسعى التربية إلى إكسابها للأفراد، وهذه الخصائص هي:

أولاً، التفكير المنطقي، إن الخاصية الأولى لذوي العقلية التطورية هي تفكيرهم المنطقي، المنشعب، الذي يتيح للشخصية ذات التفكير التطوري التنوع باستجاباتها تجاه المشكلات، وبالتالي، إنتاج أكبر قدر ممكن من الحلول والأفكار لها. وهذا القدر من الأفكار والحلول، هو قدر كمي، ينصف بالطراقة والمرونة والأسالة، ذلك لأن التفكير المنطقي (الافترافي)، هو بطبيعته، بحث في اتجاهات متعددة وطرق متشعبة، مما يعني أنه يتيح للشخصية ذات العقلية التطورية مجالاً واسعاً من الحرية والتقصي والبحث، وبالتالي، التعامل مع المشكلات بجوانبها المختلفة، وبطرق متنوعة، وهذا ما يؤدي إلى



التنوع في الحلول وإبتكاريتها والتي تمتاز بالطراقة والأسالة.

والتفكير المتعلق - كما يؤكد «جيلفورد» - يرتبط بالمعلومات المحفوظة ارتباطاً شديداً، وبالشكل الذي تكون عليه المعلومات محفوظة لتعلق فعالية تحقيقها واستخدامها، ويشير «روشكا» إلى أن إثراء المعارف لا يرتبط فقط بتراكم المعلومات، بل - بشكل أساسي - باستلاد بنائها الداخلية وتنظيمها، وفهم العلاقات الموجودة بينها، وتنظيم المعارف المنوعة المترابكة في نظام ترابطي متعدد، بحيث تؤدي إلى مرونة الأفعال والعمليات العقلية، وإلى تحقيق المركبات المتنوعة. فالذاكرة المخزنة في التفكير المبدع ليست تحليفاً بسيطاً لإعادة الإنتاج، بل هي إعادة الإنتاج والتحقيق عبر التقلد أو التحويل<sup>(١٤)</sup>.

ثانياً: مرونة التفكير، ويقصد بها «جيلفورد» قدرة المبدع على تغيير وجهته الذهنية (أي قدرته على التحرر من القصور الذاتي والأفكار النمطية)، ولتمكنه من الدوران حول العقبات الداخلية (المزاجية والعقلية) والخارجية (الاجتماعية والبيئية) - إن المرونة شرط أساسي للإبداع، لأنها تعني القدرة على التحكم والتغيير والمرونة وتعديل الموقف وإعادة التنظيم، وكلها شروط ضرورية وأساسية للإبداع<sup>(١٥)</sup>.

أما «روشكا» فقد اعتبرها الركن الأساسي للإبداع، حيث يفهم أنها «إعادة البناء السريع والمناسب للمعلومات وأنظمة المعارف وفقاً لعمليات المستجدة وتغيير شكل الصياغة عندما لا يبرهن الشكل السابق على فعاليته»<sup>(١٦)</sup>، وبإبدال المرونة، على العكس، صلابة أو جمود التفكير الذي يعني الإبقاء على المحاولات الجديدة على وضعها السابق، والبقاء في إطار المشكلات للحلول مسبقاً دون البحث عن جديد، حيث لا يستطيع الفرد أن يرى بعيداً ليعيد الحل أو تغييره، ويتغير آخر، فإن الجمود أو الصلابة تعني النمطية في التفكير<sup>(١٧)</sup>. والمرونة كما يرى «روشكا» ترتبط بالمثابرة والبحث عن الحلول، وكل موضوع إبداعي يطلو من ذلك يكون سطحياً وضعيفاً. فالمرونة تتضمن بالدرجة الأولى تنوع الرؤية كشكل وتقنيات إصدار المشكلة.

ثالثاً: الامتدادية والانفتاح على الخبرات، لقد أكد «روجرز» على الامتدادية والانفتاح على الخبرات كشرط أساسي من شروط الإبداع البناء لدى الشخصية المبدعة، ويعرفها بأنها «قدرة التصلب وإمكانية النفاذ من قيود المفاهيم والمعتقدات، والحدود والقرصنيات، وهو يعني التسلل تجاه القموض حيث يوجد القموض». كما تعني القدرة على تلقي الكثير من المعلومات المتناقضة دون أي حواجز. كذلك تعني ما يدعو علماء دلالات الألفاظ بصورة عامة بـ (التوجه الامتدادي)<sup>(١٨)</sup>.

إن الشخصية ذات العقلية التطورية، من خلال امتداداتها، لا تعترف بوجود حقائق مطلقة نهائية لا تقبل الجدل أو التجريب، سواء كانت هذه الحقائق مفاهيمية أو اعتقادية أو إدراكية أو افتراضية. وهذا، من جهة أخرى، يتطلب من الشخصية ذات العقلية التطورية الانفتاح الكامل على أنواع الخبرات والطوصات الموجودة خارج الذات دون أدنى حواجز أو قيود داخلية تعيق، أو تشوّء - وعندها، مما يسمح لكل حاضر بالانتقال، وبكل حرية، عبر جهازه العصبي دون أن يتعرض لأي تشويه من قبل أي عملية دفاعية وقائية. وسواء أكان منشأ الحافز من البيئة، نتيجة تأثير شكل أو لون أو صوت في الأعصاب الحسية، أو كان منشأ الأحشاء، أو تأثير ذكرى مرت في الجهاز العصبي المركزي، فإنه يوضع في متناول الوعي. وهذا يعني أنه بدلاً من أن يدرك المرء ويلاحظ الأشياء وفق تصنيفات محددة مسبقاً، فإنه يمي هذه اللحظة المعاشة كما هي. وبذلك يكون زاهراً بالحورية تجاه كثير من الخبرات التي تلح خارج التصنيفات المعتادة<sup>(١٢)</sup>.

وأخيراً، التفرد وتحقيق الذات، أكد أصحاب النظرية «الدافعية» على امتلاك دافع تحقيق الذات ودوره في النشاط الإبداعي. وجذور مبدأ «تحقيق الذات» تعود إلى الفلسفة الوجودية، وهناك الكثير من الباحثين يرجعونها إلى أبعد من ذلك بكثير.

إن المجتمع - كما مرّ معنا في بحث التطبيق الاجتماعي - يرمس إلى تقنين ومنعطف ذوات الأفراد ضمن ذوات نمطية تتراقل ومعطيات نمط التخلق السائد. وبالتالي، تكون مقبولة اجتماعياً. لكن الشخصية المبدعة ذات العقلية التطورية ترفض هذه الذات وتكافح ضد نمطتها، عبر استنزاف الذات الأصلية وإمكاناتها الدفينة، رافضة الانصياع للقطيع، محاولة إبراز ذاتها الأصلية. حيث إن الذات باعتبارها الجزء الأكثر نعلانية والأكثر تطوراً وإبداعاً من الأنا الواعية للشخصية، يتم إبراز لقودها وتميزها خارج القوالب النمطية التي يراء أن تتقوقع بداخلها<sup>(١٣)</sup>.

إن الشخصية المبدعة ذات العقلية التطورية، تصبح شخصية فعالة عبر رفض النمطية المثقلة وفق مستوى اتصافي تقاربي (التثاقلي) محدد يفرضه المجتمع، وعبر استنزاف الذات الأصلية، وتحقيق لقودها وتميزها خارج قوالب التقنين التي يراء التفوق بها، فهي تحقق الانتقال بالشخصية ذات العقلية التطورية من مبدأ القوة إلى مبدأ الفعل. وهذه التقلة تتم بفعل الذات، عبر الفعل الإبداعي والنشاط المتميز والتفرد خارج القوالب الاتفاق.

ومن جهة ثانية، فإن رفض الذات النمطية والتقنية، واستنزاف الذات الأصلية

بإمكانياتها الدفينة. يحقل الذات الأصيلة وعيها لذاتها، وبالتالي، وعيا لقدرتها على القيام بنشاط هادف وتحمل المسؤولية، وفي الدخول في علاقات مشتركة مع المجتمع والطبيعة والعالم من موقع الذات الأصيلة، فتستشعر المشكلات الملحة التي يواجهها المجتمع، و- الإحساس بمظاهر النقص والقصور والضعف الكامنة في الأشياء، وأيضاً ما هي الثغرات الظاهرة والكامنة في مجال معين من المعرفة الإنسانية، ثم أيضاً قدرة هذا البدع على اقتراح حلول إبداعية، أو تقديم أعمال إبداعية تمثل حلوله، أو وجهات نظره التي يراها مناسبة لإكمال النقص والتغلب على القصور، وتقوية الضعف وسد الثغرات<sup>(١٧)</sup>.

خاصةً، الأصالة، ويقصد بها «جيفورد» القيام باستجابات غير معتادة وغير مألوفة، أو القيام بإداعات جديدة لأفكار أو موضوعات معينة<sup>(١٨)</sup>.

والحكم هنا نوعي وليس كمياً كما هي سمة التفكير المنطقي. فمن «يمكننا الحكم على الفكرة بالأصالة في ضوء عدم خضوعها للأفكار الشائعة وخروجها على التقليدي وتميزها». والشخص صاحب التفكير الأصيل هو الشخص الذي يفر من تكرار أفكار الآخرين، وحلولهم التقليدية للمشكلات<sup>(١٩)</sup>.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

البحث الثالث

## التربية والتنمية

إذا كانت التربية المشكلة من قبل المجتمع والمحددة ملامحها التوعوية في ضوء معرفتها ببنية نمط التخلف السائد، هي تربية لتحطيم وتفكيك هذا النمط، فإن هذا يستدعي وجود نمط انتقالي بديل لنمط التخلف الذي سيتحطم بفضل التربية، يتكامل ويتلاقى مع التربية. وهذا النمط الانتقالي البديل هو التنمية.

وقبل بحث مفهوم التنمية كنمط انتقالي بديل، ولتكمالها وتلازمها مع التربية، لا بد من إلقاء نظرة على المشهد التنموي العربي، حيث يواجهنا التساؤل المشروح حول أسباب فشل ولا فعالية التنمية العربية، ونحولها إلى مجرد مشاريع شكلية تعتمد مقومات التنمية.

يرجع فشل التنمية العربية إلى سببين أساسيين هما:

ـ المفهوم القاصر للتنمية / المفهوم الاستهلاكي.

ـ الانفصال الحاد بين التنمية والتربية.

أولاً: المفهوم القاصر للتنمية / المفهوم الاستيرادي: لقد سعى الغرب إلى عولة نمطه التنموي باعتباره حقل نتائج مهمة على مستويات مختلفة، هي المجتمعات الغربية، وبالتالي، «وجوب سلوك الدول النامية للأسلوب نفسه الذي سلكته الدول الغربية للتقدم، وتبدي بحلول اقتصادية تقوم على أساس من النمو لإعطاء إشارة الانطلاق لمسيرة التنمية، مسيرة تكون معادلة للتنمية أوروبا وأمريكا الشمالية». وبالتالي فإن ما كان صالحاً للدول الغربية في القرون الماضية، يبقى تبعاً لهذه النظريات صالحاً بالنسبة للدول حديثة الاستقلال<sup>(13)</sup>.

وقد وجدت الدول النامية في تلك السياسات التنموية الغربية سبيلاً سريعاً وجاهزاً لتحقيق النمو، فراحَت تستورد هذه السياسات حذراً، وتقليدها في أحاديث كثيرة، ولكن أثبتت التجارب فشل هذا النموذج الاستيرادي للتنمية في البلدان النامية عامة والوطن العربي خصوصاً، سواء منها تلك التي اتبعت طريق التطور الرأسمالي الحر، أو تلك التي اتبعت ما سمي بطريق التطور اللارأسمالي أو الاشتراكي أو (الرايس بلا رأسمالين) كما سمى سمير أمين)... فشلت لأنها اتبعت طريق (التحديث Modernization) أي محاولة تقليد الطريقة التي سارت عليها الدول الصناعية المتقدمة، ولم تأخذ الخصائص المحلية، إضافة إلى خصائص المرحلة التي تخوض فيها عملية التنمية، يعين الاعتبار<sup>(14)</sup>.

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

ومن جهة أخرى، أدخلت هذه السياسات التنموية المشروطة البلدان النامية في تبعية الحلقة المفرغة التي تعاني منها الآن معظم البلدان النامية، «دخلت ضمن حلقات أشد قسوة وشدة من ذي قبل من التبعية والإحراق، وقد استنفذت كل طاقاتها الاقتصادية والاجتماعية في سبيل نسج شبكة محكمة حول نفسها من الارتباط التنموي مع خارج استمر في استنزافها وتقليد حركة نموها بما يتلائم مع مصالحها»<sup>(15)</sup>.

ثانياً، الانفصال الحاد بين التنمية والتربية، لم يأتِ الانفصال الحاد بين التنمية والتربية في ظل نمط التخلف السائد، كسبب آخر لفشل التنمية العربية.

فالتربية في ظل علاقتها بالاجتمع، باعتبارها قادرة على تشكيله، جرى تطويرها - كما مر معنا في البحث الأول - من قبل نمط التخلف، فتحوّلت إلى جزء من بنية تدعمه وتمزقه، مما جعل التربية تقف موقف المناهض للتنمية، إلى جانب نمط التخلف السائد، والتنمية بصراعها الحاد مع نمط التخلف، باعتبارها نمطاً انتقالياً بديلاً، لن القوى على حسم الصراع لصالحها، لأن التربية التي من المفترض أن تتكامل وتتلائم معها، هي في

مواقف المتاحش إلى جانب نمط التخلّف السائد.

ومن جهة أخرى، وكما استطاع نمط التخلّف تطويع التربية لصالحه والخدمته، بدأت بوادر تطويع التنمية لصالحه. ويتضح ذلك جلياً من خلال إدارة التنمية بعقلية متخلّقة، أي بعقلية لا تطورية، في إدارتها وحل المشكلات التي تعترضها، وتذليل الصعوبات والأزمات التي تواجهها... إلخ.

وهذا الانفصال الحاد بين التربية والتنمية، عند التربية وفقرتها من جوهرها الفعّال، مما ساعد على إفراز ظواهر الفراغ التربوي الذي يعاني في ظلها أفراد المجتمع العربي عموماً، والشبيبة العربية بدرجة خاصة<sup>(٢٠)</sup>.

فالتنمية مثلها مثل التربية، يجب أن تتشكل في ضوء معرفتها ببيئة نمط التخلّف السائد، وبالتالي لتكون نمطاً انتقالياً بديلاً، يجب أن تكون لها بنياتها الداخلية، بتحيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقتها الاجتماعية. فهي عملية متغير حضاري، بديل اجتماعي واقتصادي، بالعرض الواسع لهاتين **الكلمتين - للواقع التاريخي**... الذي عاش ويعيش في المجتمع، فهي تعبير لنمط الحياة، وطريقة ممارستها، وأسلوب تصورهما... تعبير في علاقات الإنسان بالبيئة الطبيعية وبالبينة الاجتماعية بها، تظهر بتناول أساليب الإنتاج الاقتصادي، وأنماط السلوك الاجتماعي، وتناول للهارات الفنية والفيم الخلقية<sup>(٢١)</sup>.

والتنمية، بهذا المفهوم، باعتبارها نمطاً انتقالياً بديلاً، لتكامل وتلائم مع مفهوم التربية المتشكّلة في ضوء معرفتها ببيئة نمط التخلّف السائد، فلا تنمية تقوم بلا تربية، ولا تربية بلا تنمية، فكلاهما عمليتان غابتهما مشتركة.

## الهوامش والمراجع

- (١) للاطلاع على هذا التطور العلمي من ازدياد عدد التلاميذ والطلاب والانتساح العلمي بالبحوث والتجارب التطبيقية والتجارب، راجع:
- عبد المالح (المكتوب عبد الله)، التربية في البلاد العربية، حاضرها ومشكلاتها ومستقبلها، منشورات دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨٢، ط ١ (مزيداً)، مواطن متفرقة من الكتاب.
- (٢) علي (سعيد إسماعيل)، «المتغيرات التربوية معاصرة»، منشورات المجلس الوطني للتشافة والفنون والآداب - الكويت، يوليو / حزيران ١٩٩٤، سلسلة عالم المعرفة / العدد ١٩٨، ص ١٧٢.
- (٣) مكرم (أنجيل - ترجمة)، «المعجم الفلسفي المختصر»، منشورات دار التقدم - موسكو ١٩٨٦، ص ٥١٢.
- (٤) مجموعة من الكتاب، «نظرية التشافة»، تر: الصفاي (علي سيد)، مر / تقديم: بوش (الفاوول دكي)، منشورات المجلس الوطني للتشافة والفنون والآداب - الكويت، يوليو / تموز ١٩٩٧، سلسلة عالم المعرفة / العدد ٢٢٢، مواطن متفرقة من الكتاب، خصوصاً المقدمة.
- (٥) مجموعة من الكتاب، (م - سر)، ص ٢١.
- (٦) الوميد (أحمد إبراهيم)، «التفكير ومفاهيم التفكير لدى الشباب العربي»، دراسة منشورة في مجلة المعرفة - وزارة التشافة / دمشق (العدد ٢٩٩ / كانون الأول) ١٩٩٦، ص ٩٢، حيث نجد فيها تحليلاً لغوياً وفكرياً لهذه القوة العقلية.
- (٧) سوب (مصطفى)، مقدمة علم النفس الاجتماعي - منشور مكتبة الأمل المصرية - مصر ١٩٦٦، ط ٢، ص ٩٢.
- (٨) مجموعة من الكتاب، (م - سر)، ص ٢١.
- (٩) مجاري (مصطفى)، «التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المفقود»، منشورات معهد الإنماء العربي / فرع لبنان - بيروت ١٩٨٩، ط ٥، ص ٨٩.
- (١٠) مجموعة من الكتاب، (م - سر)، ص ٢١.
- (١١) مجاري، «التخلف...» (م - سر)، ص ٨٩ - ٩١.
- (١٢) أندريتا (ألفاندا)، «السيكولوجية الاجتماعية»، تر: شاهين (الياس)، منشورات دار التقدم - موسكو ١٩٨٨، ص ٢٢٢. وهذا المصطلح، «التطبيع الاجتماعي» Socialisation، هو أحد البحوث الأساسية في ميدان علم النفس الاجتماعي. وقد اختلفت ترجمته في الأبحاث العلمية، الاجتماعية العربية.
- فهرس لذي:
- عاقل (فاخر)، «معجم علم النفس»، منشورات دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٦، ط ٢، ص ١٠٦.
- «أهل...» ولذي:
- شاهين (الياس) - ترجمة، «السيكولوجية الاجتماعية» (م - سر)، ص ٢٢٢. ولذي:
- البيطكي (منير)، «قاموس المورد» (إكبادي)، عربي، منشورات دار العلم للملايين - بيروت ١٩٨١، ط ٥، ص ٨٧، قريباً من الترجمة التي اعتمدها من:
- سوب، (م - سر)، ص ٦٩.
- (١٣) الوميد، «التفكير...» (م - سر)، ص ٨٥ - ٨٦.

- (١٤) الشيباني (عمر محمد الوحي)، دور التربية في التنمية الاجتماعية، دراسة منشورة في مجلة المعرفة - وزارة الثقافة / دمشق (العدد ٢٥٨ / أ) ١٩٨٢، ص ٤٦.
- (١٥) علي، (م.س.)، ص ١٦٢، ١٦٣.
- (١٦) وبالقابل، هناك حوالي تسعة ملايين طفل عربي خارج المدارس الابتدائية، ١٥ مليوناً خارج المدارس الثانوية...، برامج.
- مسعود (معيد)، «تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٦»، مجلة النهج (٥) صيف / شريف ١٩٩٦، ص ٢١٨.
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، «تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٦»، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت / الأعداد: ٢١٧ (٣/١٩٩٧)، ٢١٨ (١/١٩٩٧)، ٢١٩ (٥/١٩٩٧).
- (١٧) مسعود، (م.س.)، ص ٢١٨.
- (١٨) هذه الظاهر لم تطلق من مجتمعاتنا العربي أبداً، على الرغم من انحصارها قليلاً في فترة سابقة لكنها منذ أواخر الثمانينات أخذت تنتشر بشكل واسع وبلا استثناء، فهي دولة عربية مثل الإمارات العربية المتحدة، هناك من أصل ٥٢٩٥ مطعماً، ١٨٨٢ من الإناث، مقابل ٥٥٥ من الذكور فقط، على اعتبار أن هيئة التعليم ملائمة للمرأة أكثر من الذكور.
- تريول (إتھية عبدالله)، «أثر الولاء القطري والعوامل الشخصية على الأداء الوظيفي لدى العاملين في الإمارات»، دراسة منشورة في مجلة شؤون اجتماعية - جمعية الاجتماعيين / الإمارات، العدد ٥٥/ شريف ١٩٩٧، ص ٢٣.
- (١٩) اليوسف (أحمد إبراهيم)، «التحولات السياسية نحو الأسرة والمجتمع القضايا التربوية المتكيفة، دراسة ميدانية، دراسة ميدانية أجريت في مدينة الرقة - سوريا، بالتعاون مع اتحاد شبابة الثورة - فرع الرقة، وهي قيد الدراسة والبحث.
- (٢٠) مسعود، (م.س.)، ص ٢١٨.
- (٢١) مجازي، «التحليل...»، (م.س.)، ص ٢٨.
- (٢٢) سوييف، (م.س.)، ص ٢٢٢.
- (٢٣) حيث تعتبر الأسرة المحسنة / الثقافية، أحد أهم مظاهر الفراغ التربوي الذي تعاني منه التنمية العربية، وهي نتيجة من اختلال علاقتها بالكتاب، وهذا الاختلال هو أحد النتائج السلبية لسياسات التعليم التقليدية...، برامج.
- اليوسف (أحمد)، «التربية ومظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي»، دراسة منشورة في مجلة المعرفة / وزارة الثقافة - دمشق (العدد ٢٨٥ / تشرين الثاني ١٩٩٥)، ص ١٥٢ وما يليها.
- (٢٤) دوركهايم (إميل)، «التربية والمجتمع»، (م.س.)، ص ١٠٧ (علي)، منشورات دار مجد - دمشق ١٩٩٦، ط ٥، ص ٦٩.
- (٢٥) أوبير (رونيه)، «التربية العاصرة»، (م.س.)، ص ١٠٧ (علي)، منشورات دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٧، ط ١، ص ٦١.
- (٢٦) حجازي (عزت)، «الشباب العربي ومشكلاته»، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، فبراير / شباط ١٩٩٥، سلسلة عالم المعرفة / العدد ٦، ط ٢، ص ١٢٩.

(٢٧) حتى العرب الكثر لاخذاً ان هذه التربية التقليدية، وإن كانت تحافظ على وضعية المجتمع قديماً تلك عائقاً أمام انطلاق المجتمع نحو مزيد من التطور وتحقيق الإنجازات والمكتسبات. فدخل الكثير من التغييرات في هياكل مؤسسات التعليمية. في حين أننا نعلم العرب ما زالتا تجسر هذه التربية التقليدية وتبسطها بها.

(٢٨) قول من أطلق هذا الشكل من العلاقة بين التربية والمجتمع والسياسات هو الذي يشكل التربية هو التربوي العراقي الكبير سائر شير. في مؤلفه «تعليم القهويون...» للاستفادة من أبحاثه.

(٢٩) الشيباني (عبد محمد التوم) - تطور النظريات والأفكار التربوية - منشورات دار الثقافة - بيروت ١٩٨١. ص ٢٧ - ٢٨.

(٣٠) الشيباني (م. م.) ص ٢٩.

(٣١) الشيباني (م. م.) ص ٢٩ - ٣٠.

(٣٢) الشيباني (م. م.) ص ٢٨٩.

(٣٣) عبدالحق (م. م.) ص ٢٧.

(٣٤) عبدالحق (م. م.) ص ٢٨ - ٢٩.

(٣٥) حجازي (مصطفى) - «التفكير» - منشورات دار الثقافة - بيروت ١٩٩٦. ط ١. ص ٩٨٨ -

(٣٦) طرابيشي (جورج) - نظرية العقل - منشورات دار الثقافة - بيروت ١٩٩٦. ط ١. ص ٩٨٨ -

العلم.

(٣٧) طرابيشي (م. م.) ص ٩٨٩ - ٩٩٠.

(٣٨) اسحق (ميشال) - «العلم» - منشورات دار الثقافة - بيروت ١٩٨٤. ص ٣١٦.

(٣٩) ابن منظور - «لسان العرب» - منشورات دار لسان العرب - بيروت ١٩٦٥. ج ١ (المصطلحات العلمية والفنية). م ٩. ص ١٧٠... وفي العربية نجد التوحيد بين القيد والفكر في معنى إمكانية وجوده. فلهذا هو فكر وتقي وتقه. وقد الطائر الحب يتقدم، إذا كان يلقظه واحداً واحداً. وهو مثل فكر. وقد الشيء يتقدم، إذا تدرج وأصبحت كما تلك الجوزة. وقد جاز إلى عدد الدراهم واحداً واحداً، ومنه معنى الآراء تقدماً. وما كان مستطاع الدراهم ينظر فيها تدرجاً ما إذا كان هناك زينة. فقد قيل، والتقدم والتأخر، تميز الدراهم وإخراج الزينة منها. وقد يتخيل هذا المعنى في نقد الجامعة للعلم أيضاً. وقد جاز منه إلى معنى إلقاء النظر على الشيء فإن معنى التفاضل. وقد أطلق نفس. وتقدمت فلاتا، إذا تخلصت في الأمر وذلك لأن كلا من الطرفين ينظر في رأي الآخر لإظهار الزينة فيه. ومن ذلك فقد يعنى السفل من الناس. سموا بذلك أنهم معرضون للتقدم بصورة دائمة... ابن اسحق (م. م.) ص ٣١٦.

(٤٠) السبيعي (عبدالله) - «علم النفس» - منشورات وزارة التربية والتعليم - دمشق ١٩٦٥. ص ٤١.

(٤١) هريون (ب. ي. - نشره) - الإبداع، ليدوس مطبوعات، نوا الحاصيف، بغداد الكويت، منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٦. ص ١٤٦.

(٤٢) الميرد (عبدالحكيم محمود) - «الإبداع والتفكير» - دراسة سيكولوجية، منشورات دار المعارف - مصر ١٩٧٦. ص ٥٤... وكذلك.

(٤٣) روشكا (الكندوري) - «الإبداع العلم والفكر» - نوا الحاصيف (عبدالحق) - منشورات المجلس الوطني



الثقافة والفنون والآداب - الكويت: ديسمبر / كانون الأول ١٩٨٩، سلسلة عالم المعرفة / العدد ٦١١، ص ١٧.

(١٣) روشكا، (م. سر)، ص ٥٤.

(١٤) فريون، (م. سر)، ص ١٢٩.

(١٥) شوقان (رومي)، «الكويتيون»، لواء السعد (وجبة)، منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨٦، ص ١٢١.

(١٦) شوقان، (م. سر)، ص ١٢٢.

(١٧) روشكا، (م. سر)، ص ٥٥.

(١٨) روشكا، (م. سر)، ص ١٩.

(١٩) روشكا، (م. سر)، ص ٢٠.

(٢٠) روشكا، (م. سر)، ص ٢٠.

(٢١) روشكا، (م. سر)، ص ١٩.

(٢٢) روشكا، (م. سر)، ص ١٩٦.

(٢٣) روشكا، (م. سر)، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢٤) روشكا، (م. سر)، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢٥) نجد في ظل التربية التقليدية على مكن ذلك تعامل الأفراد على أنهم تسع متكررة وبالتالي ندمهم وفق نموذج نسبي أصلي ملقن، مما يجعل في طياته فكرة القسر.

(٢٦) روشكا، (م. سر)، ص ٢٠٨.

(٢٧) سورة، (م. سر)، ص ١١٠... وتبين أن ما يسميه الباحثون بمناهج الإبداع، التي يتكون في ظلها الإبداع وتفرع، مثل الفاع الاجتماعي (المدرسي والأسري)، والفاعل الثقافي والفاعل العسكري والفاعل الحضاري... إلخ، باعتبارها مناهج للإبداع أو منهجاً لأهمية دورها تشير إلى أن المناهج الإبداعية في الوطن العربي مموهاً هي مناهج مناهضة للإبداع. ولكن في ظل التربية الإبداعية والتربية، ستغير هذه المناهج نحو الأحسن، وتصبح أكثر تشجيعاً للإبداع... للاستفادة حول دور المناهج الإبداعية، راجع:

- السيد، (م. سر)، ص ٢١ وما بعدها.

- روشكا، (م. سر)، ص ٥٢ وما بعدها.

(٢٨) روشكا، (م. سر)، ص ٦١.

(٢٩) عبد الحميد (شاكور)، «المنهجية الإبداعية»، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، يناير / كانون الثاني ١٩٨٧، سلسلة عالم المعرفة / العدد ١٠٩، ص ٨٥.

(٣٠) روشكا، (م. سر)، ص ٥٩.

(٣١) فريون، (م. سر)، ص ٢٦... وكذلك:

- عبد الحميد، (م. سر)، ص ٨٩.

(٣٢) فريون، (م. سر)، ص ٢٥.

(٣٣) عبد الحميد، (م. سر)، ص ٨٧.

(٣٤) عبد الحميد، (م. سر)، ص ٨٥.

(٣٥) السيد، (م. سر)، ص ١٤٥.

(٣٦) عبد الحميد، (م. سر)، ص ٨٤.

- (٦٧) الرشيدان (عبد الفتاح) - رؤية في التنمية العربية - دراسة منشورة في مجلة شؤون اجتماعية ( العدد ٥٥ / خريف ١٩٩٥ ) من ٥٥ - ٥٦ .
- (٦٨) زكريا (مختار) - إشكالية التنمية - دراسة منشورة في مجلة النهج (٩) صيف / خريف ١٩٩٦ - من ٦٦٩ - ٦٧٠ .
- (٦٩) فقيه (محمود) - التنمية والتنمية - دراسة منشورة في مجلة الفكر العربي - معهد الاتحاد العربي - بيروت، العدد ١٧ / ١٩٨٨، من ٣٣١ .
- (٧٠) من أجل التعرف على بعض مظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي - راجع :  
- اليوسف (أحمد) - التربية - (مشار إليها) - من ١٢٥ وما يليها .
- (٧١) صابر (محمدي الدين) - شبكة (لويس كابل) - التدريب : مضمونه بوسائل وتقويمه - الحلقة الدراسية للتدريب على تنمية المجتمع في الدول العربية - مركز تنمية المجتمع في العالم العربي - باريس ١٩٩٠ - مصدر (الفاخرة ١٩٩٢) من ١٠٢ .



## تعقيب على بحث علاقة التربية بالمجتمع وتحديد ملامحها النوعية

د. هادي حجار

أود أولاً أن أخص استيعامي للمعالم الرئيسية لهذه الدراسة المهمة في علاقة التربية بالمجتمع إلا يقوم عمود موضوعها وحيثياته حول إشكالية محورها تساؤل متواتر: هل التربية هي التي تشكل المجتمع أم أن المجتمع هو الذي يشكل التربية؟ وتدور معالجة الدراسة لهذا التساؤل في سياق المجتمع العربي الذي يسميه الباحث سياق نمط التخلّف. وفي هذه الدراسة التي تتناقل من بحث إلى بحث، يتعرض الباحث في أولها إلى الدليل على أن التربية العربية في ذلك السياق (عاجزة عن تخطيم بنية نمط التخلّف لأنها تجهلها، وبالتالي عاجزة عن إعادة تشكيل المجتمع العربي).

وفي هذا البحث يتم اعتراضه على بطلان الدعوى القائلة بأن التربية هي التي تشكل المجتمع. منطلقاً من اعتقاده بأن ذلك قد أصبح (من المسلم به لدى الكثير من الباحثين والدارسين في ميادين علم النفس والاجتماع). ثم إليها يضيف أن هذا التوظيف للتربية في تشكيل المجتمع إنما يفرضه (نمط حياة واحد سائد في المجتمع العربي هو نمط التخلّف، وهو ليس نمطاً ماصلاً في الشخصية العربية). ونظراً لقوة بنية هذا النمط، بتجيزاته وعلاقاته وتوجهاته تفكيره يظل طاقها بحيث يطرح التربية لخدمة مصالحه، وبذلك (تصبح التربية بحق تربية من أجل التخلّف). ويعزز ذلك ما تصطلحه من ملامح نوعية في العمليات التعليمية، متمثلة في خصائصها التقنية والتطبيقية والتقنيّة) تمكينا لها من صب المتعلم في قالب التخلّف المطلوب وبعد أن يقدّم الباحث بصورة قاطعة دعوى الرأي بأن التربية هي التي تشكل المجتمع في المبحث الأول يرتب على ذلك فشل المشروع التربوي العربي المعاصر.

ويهود في البحث الثاني ليقدم لنا أساتيدنا وحيثياته لإثبات أن المجتمع هو الذي يشكل التربية بشواهد بدما من أقدم الحضارات في التاريخ اليوناني والروماني حتى تاريخنا المعاصر. ولما كان المجتمع العربي مجتمعا متطلفا في تقديره، كان عليه أن يقوم بتشخيص مفهوم التطفل.

وفي هذا الصدد استبعد كل المؤشرات المتعارف عليها سواء من انخفاض مستويات الدخل أو التعليم أو الصحة أو الإنتاج الزراعي أو التقدم التقني إلى غير ذلك من المؤشرات المتعارف عليها. وهو يرى أن كل تلك السمات إنما هي مظاهر أو انعكاس لجوهر التطفل. ومن ثم فإن معالجة تلك الظواهر (لا تحل مشكلة التطفل). إذ إن جوهر التطفل في نظره ما اتخذته الباحثة الفرنسية (غالان بيردت) من مفهوم (العقلية اللاانطورية) في مقابل (العقلية التطورية). أي أن الجوهر في التطفل هو عامل (لا مادي) يفسر ما يكمن وراء مظاهر التقدم أو التطفل، وأنه وحده الكفيل بتفسير مظاهر التطفل أو التقدم الأخرى. ومن ثم فإن (تغير نمط التطفل وتكيفك بنائه إنما يتجسد بالتحديد في تغير العقلية اللاانطورية وليس مجرد تحقيل تقدم صناعي أو تقني أو ثقافي، وهذا ما يفسر فشل نمط المشاريع التنموية العربية. وفي الوقت الذي يحصل فيه الباحث خصائص العقلية اللاانطورية. يقدم لنا تشخيصا لقنوات العقلية التطورية، هي ثلاثية من الملامح، تتغير في اكتساب قدرات التفكير المطلق، والإبداعي، والامتدادي. وفي جميع الحالات يصبح للنقد من التطفل هو بناء العقلية التطورية، حتى يتمكن المجتمع العربي من الابتكارات من الأمر والحصر والانفلاق والتقليد والاعتزاز، مما (جعله بعيد إنتاج مكوناته) والتي فقدت مبرراتها الزمانية، وتلك هي سمات العقلية اللاانطورية.

وانطلاقا من مفهوم (العقلية) اللاانطورية أو التطورية ينظر الباحث إلى عمليات التربية على أنها بالضرورة ذات ملامح عقلية وتفسية بالدرجة الأولى، وأن مسؤوليتها تنبع أساسا إلى (امتلاك الفرد الأدوات العقلية والتفسية التي تمكنه من تعظيم جوهر التطفل المتجذر في العقلية اللاانطورية مما يكسب العقل العربي مبررات تطوره ونماته في عملياته المختلفة للانفلاق من لحظة تكرار ذاته وإعادة مجسراته...) ومع إدراك الباحث أن للتربية ملامح أخلاقية وفتية وجمالية، إلا أنه يقرر أنه سوف يكتفي بدراسة الملامح العقلية والتفسية لأهميتها (باعتبارها الملامح الرئيسة للتربية للشككة من قبل المجتمع) ويشهر بعد ذلك إلى ملصحين أساسيين للتربية التي تواجه التطفل

وهما: التربية النقدية، والإبداعية. ويتصل تقصيلاً وافياً في تجليات هذين المصطلحين هي مظاهر بنية المنظومة التنظيمية وصفاتها.

وعلى الرغم مما بذله الباحث في صياغة تصور لموضوع علاقة التربية بالمجتمع في ظل نمط التخلف السائد، إلا أنه أغفل كثيراً من قضايا المعرفة التي استقرت إلى حد كبير في مجالات العلوم الاجتماعية، اقتصاداً أو اجتماعاً أو تربية، ومن بين أهمها:

١ - التساؤل في صياغة إشكالية البحث في التساؤل: هل المجتمع هو الذي يشكل التربية، أم أن التربية هي التي تشكل المجتمع؟ وهذه صياغة تنتمي إلى المنطق الصوري كإشكالية، أيهما يسبق الآخر أو يشكله، البهضة أم الدجاجة؟ أو أيهما يحقق التنمية الشاملة، النمو الاقتصادي أم التطوير الاجتماعي؟ وهل الإنسان هدف التنمية أم صانها؟ وبهذا الصوغ للإشكالية تجاهل الباحث مفهوم العلاقات التبادلية، الدينامية، الجدلية بين مختلف أنماط المنظومة المجتمعية، باعتبار التعليم أحد هذه الأنماط في أي مجتمع من المجتمعات. ومن ثم فإنه يتشابه ويتفاعل ويتلاقح مع الأنماط الأخرى، تأثيراً وتأثراً، مداً وجزراً، انسجاماً وتعارضاً.

٢ - مع ارتباط منظومة التربية بمختلف الأنماط المجتمعية الأخرى، إلا أن هذا الارتباط ليس ارتباطاً محكمًا صارماً ميكانيكياً، كما دل على ذلك مختلف الخبرات التاريخية والدراسات الاجتماعية. والثابت أن هذه العلاقة علاقة مرنة بها قدر من حرية التفاعل للنسق التربوي والذي قد يكون له قدر من الاستقلالية في سياق المنظومة المجتمعية الكلية، فقد يكون نتاجه أكثر تقدماً وأرشد وؤية من نتاج المنظومات الأخرى. وقد ينجم عن ذلك أن تكون بعض مخرجات النظم مساهمة للنمط الثقافي المجتمعي السائد، وقد تكون مغايرة له، نتيجة لما تكونه العمليات التعليمية من اتجاهات نقدية مقاومة ليوصله ذلك النمط.

٣ - لذلك يصح القول بأن التعليم يحكم لقاهل عملياته العقلية، يمكن أن يكون النمط المجتمعي السائد. كما يمكن أن يكون الاستثناءات التي تتجاوزها وهي كثير من الظواهر يصبح الاستثناء ذا دلالة مهمة لمستحق الاعتبار، حالة وصبرورة هي دراسة تلك الظواهر. وتلك من هذين الحالين موقعه وحركته في المجتمع، بل وفي حركة التربية ذاتها. ومن هنا قد يسهم التعليم في تكوين الوعي بتصانيف الواقع وتطويره عمراً وبشراً، وخلق فئة المثقفين فكراً مستقلاً، وظهور فئة المفكرين والساخطين سلوكاً. إنه يشكل النمط بصورة مباشرة، كما يشكل من يتجاوزون النمط بصورة مباشرة وغير

مباشرة، وذلك من خلال ما يثرثب على ما يسميه النصارى المدرسة التقليدية من التصيد الواسي، أو من خلال (تأثيرات النهج الخفي) هي حصاد العملية التعليمية.

٤ - لو كانت التربية مجرد انعكاس لبيئة نمط المجتمع، لما تغيرت المجتمعات منذ مراحلها البدائية، ولما شهدت تقدما زراعيا وصناعيا وعلميا وثقافيا، بفعل ما تكونه من قدرات ومطامح بشرية جديدة ومتجددة في تفكيرها ومعارفها ومهاراتها ومراياها، والتي بها استطاع الإنسان أن يكون صانع حضارته وتاريخه وتقدمه. لقد اتخذ الباحث الرؤية الحتمية الجبرية الأحادية في تفسير أحوال المجتمعات وتطورها، مقتديا بمدرسة أولئك الذين يرون أن أحوال الواقع المجتمعي محكومة حتميا، كما لو كانت قدرا مقدورا، بالظروف الجغرافية والعوامل الأيكولوجية مثلا، أو محكومة بالخصائص المرفقية والسلالية أو القسسية أو بالمعتقدات الدينية مما لجأت إليه القوى الاستعمارية في نظراتها إلى ذكاء الشعوب الأفريقية من خلال اختبارات الذكاء المزيفة، أو بالمعتقدات الدينية مما نشهده اليوم من انحياز الغرب وتعصب أهل الحضارات الصناعية نحو الشعوب الإسلامية. ولعل اعتماد الباحث على بعض المؤلفين الذين استطاعوا هذا النهج الحتمي كعامل أحادي في تفسير أحوال الشعوب والنزول هو الذي سافه إلى هذه الحتمية في تشكيل المجتمع للتربية.

٥ - ولا مناص من الانتقال من مجال الإشكالية اليكانيكية الفاسدة في أيهما يشكل الآخر بصورة فاطمة محتومة، إلى مفهوم المجتمع لدى الباحث، وهنا يلحظ القارئ أن المجتمع في تصوره إنما هو كتلة واحدة، وواقعة معاء، متجسدة في كيان موحد. وهذا ما يتنافى مع المفهوم العلمي لما يتحدث عنه من بنية المجتمع أو نمط المجتمع الثقافي، والمستقر في الفهم العلمي السوسيولوجي أن المجتمع إنما هو جماعة بشرية تؤلف بينهم علاقات جامعة كما تفارق بينهم مصالح متعارضة، وتنظم أوضاعهم في تراتب اجتماعي على أساس عوامل متعددة، منها الثروة والسلطة والجاه، وهم كذلك موزعون على أصناف متعددة من العمل الفكري والتنظيمي والمهاري والإنتاجي، وفي مجالات متنوعة من مواقع العمل ومستوياته، وفي قلب المجتمع الحديث دولة تضبط إنتاج هذه العلاقات، وتتحكم ضوابط الحقوق والواجبات، كما ترعى وتنظم سمات المواطنة ومقوماتها، هذا فضلا عن ارتباط أفراد المجتمع وهئالة بمعتقدات دينية وتوجهات فكرية، ومواضع اجتماعية، ومطامح خاصة وعامة، والحديث عن المجتمع بصورة مسطحة كالحديث عن الكون، كما لو كان كيانا موحدا متماثلا، ومثل هذا التصور يحول

فمن اتخاذ النهج التحليلي الضروري لوظائف التعليم وسلته بالمجتمع، ورحم الله أسلافنا د. زكي نجيب محمود الذي أرسى قواعد النهج التحليلي الذي ينكر هذه الكتل المفاهيمية إنكاراً شديداً.

ومثل هذا التحليل مفقود أيضاً في مكونات المنظومة التعليمية ومراحلها وأنواعها ومضامينها وتوظيفاتها، وهي ضوء هذه الصورة التركيبية للمجتمع والمنظومة التعليمية وعلاقاتهما التبادلية الجدلية تحط الثباين والتأخر، بل والصراع أحياناً، في أولويات السياسات التعليمية، بين إقبال مختلف الفئات الاجتماعية على التعلم، من ناحية، وسياسات الدولة في أولويات التعليم ونموه وتنوعه والمكس صحيح. كل هذا وغيره من القضايا التي لا يمكن أن نحسمها أو نختزلها بالقول بأن المجتمع هو الذي يشكل التربية، فذلك تبسيط له مظاهر كثيرة في التخطيط والتنفيذ لمسيرة التعليم وتوظيفه المجتمعي.

وفي هذا الصدد أيضاً، لابد من الإشارة إلى مقولته بأن التعرف على مظاهر التخلف من خلال مؤشرات مستويات الدخل والحالة المرحية والتعليمية والاجتماعية وغيرها من المؤشرات ليست بذات دلالة على (جوهر) حالة التخلف وإن معالجتها كظواهر لا تحل مشكلة التخلف، والمطلوب هو التعرف على (جوهر) التخلف، وذلك قضية فلسفية مجردة لا طائل من وراءها، وشأنها في ذلك شأن تحديد جوهر السعادة أو الكهرياء، التي لا يمكن التعرف عليها إلا من مظاهرها، وما بينها من علاقات وارتباطات.

٦ - وفي هذا السياق المفاهيمي للجزئ لمعطيات الواقع وتمتعها، يقع الباحث في نفس المحذور العلمي المختزل والمسطح لفهوم الثقافة التركيب. فالثقافة في نظره محصورة في تحيزات فكرية، ومرجعيات معرفية، وعلاقات اجتماعية شعورية ولا شعورية للعقل والسلوك والأحكام، ويقع عامل التفرع في جوهرها بالنسبة للمط التخلف السائد في المجتمع العربي. ويغل الباحث أن الفهم الأنثروبولوجي والواقعي لثقافة أي قوم من الأوام إنما هو مركب متشابه ومتفاعل من معالم مادية واقتصادية وعمرانية وثقافية ومؤسسية، فالساجد والكنائس والطرق المرمية والجسور من مكونات ثقافة المجتمع المعاصر، وخرانات المياه الشاسعة، ومبنى مجلس الأمة، وسوق البازاركية، وفنادق النجوم الخمس وآبار النفط، ومجلة العربي، والمجلس الوطني للأدب والفنون، وغيرها من كل إنتاج صنعة الإنسان الكويتي في بلد هي من مكونات الثقافة الكلية الكويتية، والأهرام والجامع الأزهر وكهنة المعلقة، وغان الخليلي ونهر النيل، وكوبري ٦

أكتوير ومصانع النسيج والسجاد ومزارع القطن والسد العالي وغيرها هي أيضا من مكونات الثقافة المصرية، وباختصار فإن هذه المعطيات المادية والعمرائية والمؤسسية هي جزء لا يتجزأ من مفهوم الثقافة، وهي ذات علاقات وتأثيرات متبادلة فيما بينها وبين العناصر اللامادية، فكرية ومعرفية هي مركب الثقافة، ولها دلائلها وتداعياتها وتجلياتها في المنظومة التعليمية، والعكس صحيح.

ومن ثم فإن قضية الثقافة وتخلفها لا يمكن أن تختزل في مظاهر فكرية أو اجتماعية معينة فحسب، حتى رغم مصداقيتها من حيث كونها ظواهر لجعل الشاغل الثقافي المركب كالعلاقة بين الرجل والمرأة التي ركز عليها الباحث، وبالنسبة فإن للشبح محمد الغزالي تفسيراً اجتهادياً يدحض الفهم الشائع حول سبائل الحديث الشريف (النساء تاليفات عقل ودين) ونجد ذلك في المقدمة التي تصدرت كتاب الشيخ عبدالحليم أبو شقة بعنوان: تحرير المرأة في عصر الرسالة.

ومن هنا يبغي مفهوم التخلف لدى الباحث مختزلاً في الجانب المعرفي والعلائقي فحسب، مما يتطلب أيضا مزيداً من **إعمال النهج التحليلي**، إذ يطرح السؤال نفسه: متخلف في أي مجال، وبأي علاقة مع الظواهر الأخرى ضمن مركب الثقافة الكلية ويظل التساؤل كذلك وإذا جاز تخلف عن مادة ومن من أي زمن محلي سابق أو أي زمن محلي عالمي أو عن ظواهر عامة أو خاصة.

ومع فهمي لقضية الفكر نتاجاً لعلاقات مجتمعية سطوية، إلا أن استخدامها بصورة فائضة عامة وحادة تتخلل ولطفت على نسيج العلاقات المجتمعية مسألة فيها نظر، حيث يصبح أمر تلك العلاقات حسب تصوير الباحث، هو في عداد احتمال مالا يحتمل نفسها، ويطلقها. خاصة من خلال مفاهيم المازوشية والسادية التي تحكم سلوك ذوي الأمراض النفسية المستعصية، تتعدى وشائج الترابط في أي مجتمع من المجتمعات العربية، وتتلاشى إمكانية حل المشكلات والتناقضات، مما نشهده اليوم في صراعات بعض الدول النامية، وهي مجتمعات الحروب الأهلية الطاحنة في بعض الدول الأفريقية، ويطرود هذا النهج في تشخيص نمط التخلف السائد في المجتمع العربي، في الوقت الذي يشير فيه إلى أن هذا النمط (ليس متأسلاً في الشخصية العربية)، كما لو أن الشخصية العربية معطى ثابت عبر الزمان والمكان، وأن قضية التخلف مسألة عارضة، في حين أنها تظهر في معظم سبائل بحثه متجذرة متراكمة بفعل ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية.



٧ - وهنا نأتي إلى مقولة أن (التربية الممارسة في الأقطار العربية، بوسائلها التعليمية ومنهجها وطرق تدريسها، هي - كما يعلم القاصي والداني - تربية مستوردة من - أو تحاكى - الغرب، وأن هذا النمط التربوي كان ملائماً لظروف الغرب، الذي أنجز تطورات علمية وثقافية)، ومن ثم استنظر تشكيل المجتمع للتعليم لتؤدي دور المحافظة وإعادة إنتاج مفومات التقدم في المجتمعات الغربية، لذلك جاء نمط التربية التي يشكها المجتمع لاستدامة بنته ونمط ثقافته، أمراً مقبولاً في ظروف الغرب، لكن نمط تشكيل المجتمع للتربية على شاكلته الغرب بالنسبة للمجتمع العربي يمثل كارثة، وأي كارثة في رؤية الباحث، وقصارى قوله إن نظم تعليمنا العربية قد وضعت سياساتها ومؤسساتها (وفق النموذج الغربي) لتعطل العلاقة السائد في الغرب على اعتبار أنه سوف يؤدي إلى التقدم كما هو الحال لديه، ومن ثم أصبح لدى الكثير من الباحثين العرب الاقتناع بأن التربية هي التي تشكل المجتمع، وتضمن تقدمه، كما فعل في الغرب، وأنه من خلالها يتحقق تحطيم نمط التخلف السائد في البلاد العربية وإمكانية تجاوزه.

وهي مناقشة هذه القضية التي كثيرا ما تكرر بأن نظام تعليمنا مستورد من الغرب فهذا صحيح تاريخياً في بدايته، حين نقل محمد علي حكام مصر في أوائل القرن التاسع عشر النمط التعليمي الذي من أوروبا، متجاهلاً التعليم الأزهري القائم آنذاك، لكي يؤسس من خلاله دولته المصرية. وهذا دليل تاريخي يؤيد مقولة أن التعليم قد يسهم في تشكيل المجتمع، حيث استطاع محمد علي، ومن خلفه من حكام أسرته بفضل خريجي هذا التعليم إنشاء الدولة الحديثة في مصر، إذ قام التعليم بتزويد مؤسسات الدولة حديثة التكوين بما تتطلبه من قوى بشرية مؤهلة، وهذه (البذور) التعليمية الأجنبية التي استزرعها محمد علي أنبثت وأثمرت في تربة الواقع المصري، وفيها ترمست جذورها، ولم تنفضها أو تحول دون نموها. وهذا ما حدث في الدول العربية الأخرى، وهذا يعني أن ثمة تفاعلاً قد جرى بين تشكل احتياجات ذلك المجتمع وبين النظام التعليمي الذي كان عليه ذلك الشكل.

ثم إنه ليس ثمة عيب أو خطر من الاستيراد من أي حضارة أخرى، طالما قبلته بنية المجتمع المستورد، وحرصت على الإفادة من ثمراته، وذلك هو المعيار الحقيقي لقيمة ذلك الاستيراد. ثم إن هذا المستورد بالضرورة سوف يتحول ويحجر له تكييف في ضوء الظروف والاحتياجات والإمكانات المحلية والوطنية. ومن الغرب استوردنا نظاماً كثيرة كالنظام البرلماني، والقمصاني، والشرطة، والجيش، والضرائب والإعلام إلى غير ذلك.

من مؤسسات الدولة الحديثة المستقلة. وقد تم تكهيف كل تلك التنظيم مع الظروف والملازمات العربية بحكم ضرورة التفاعل لأي (بذرة أو نبات) مستورد حين يتفاعل مع التربة التي يدرس فيها. وهكذا يندو نظام تعليمنا نظاماً وطنياً بعد ما طرأ عليه من تحولات خلال ما يناهز ثمانين سنة منذ استيراده. إذ أصبحت له خصائصه المميزة عن النمط الغربي. سواء في مقاصده أو سياساته ومناهجه أو طرق تدريسه. وذلك بصرف النظر عما إذا كانت تلك التحولات ذات عوائد إيجابية أو سلبية هنا وهناك في بيئة المجتمع العربي.

والرغم بأن المجتمع العربي قد حافظ على توظيف التربية في ترسيخ بنيته المتخلفة نتيجة لاستيراد منظومة التربية من الغرب، مسافة تحتاج إلى نقاش طويل، لا يتسع له المقام. ونشير إلى أنه حتى من جانب الغرب قد حدثت تغيرات هائلة في مجتمعاته منذ فترة استعمارهم للأرض العربية. كما حدثت تغيرات عدة في نظم تربيته (أهدافها وسياسات ومناهج وطرائق وتوظيفات وتغيرات أخرى كثيرة). وفي سياق هذه التغيرات تسبق التربية أهلياً المناخ الثقافي **السائد في الغرب**، فتلاحظها مؤسسات المجتمع فكراً وتوجيهها. وقد تختلف التربية أهلياً أخرى عن متطلبات المجتمع فتحتفظها المؤسسات الأخرى إلى المواكبة. وفي كافة الحالات لا تمثل التربية بالضرورة مجرد مرآة عاكسة لبنية المجتمع وصورته. لكنها تسبق مجتمعي تقوم ببناء وبن الأنساق الأخرى علاقة جدلية. قد تتسم في بعض الأحيان بالتناقضات وعدم الاتساق. يطالب السياسة في الولايات المتحدة بضرورة تطوير التعليم حيث غدا الحال (أمة في خطر) لأن في تطويره قوة ومنعة كما يصرح التقرير الأمريكي المعروف بذلك الاسم. وفي بلاد أخرى يضبطون إيقاع التعليم ومناهجه خشية أن يؤدي إلى تفسيع المجتمع، أو التخرير المفرط، أو هساد الأخلاق.

كذلك الشأن في التربية العربية والمجتمع العربي. فلم يعد المجتمع ولا نظم التعليم بالصورة التي تحدت منذ الفترة الاستعمارية. وتصبح قضية من يشكل من؟ مسألة تدخل في باب (المنظورات) وليس في باب التفاعلات. إن جوهر القضية حالياً هو كيف يسهم التعليم في تنمية البشرية التي هي ثروة المجتمع وصانعة ثقافته؟ ثم كيف تسهم أنساق المجتمع الأخرى لكي يكون التعليم خادماً للنسق المجتمعي الكلي. أو مطوراً ومجددا لقواء البشرية والمادية؟ تسهم الثروة المادية في التعليم، كما يسهم التعليم في خلق تلك الثروة. ومع العولة ومتغيراتها العلمية والتكنولوجية ومضامين الموجة

الحضارية الثالثة أصبحت المعرفة التي ينتجها التعليم والبحث العلمي أهم مورد من موارد البقاء والنماء والقوة والتنافس في ساحة كوكبتنا المعاصرة.

٨ - كذلك ثمة خلاف بيني وبين الباحث في اختزاله لجوهر التطفل واقتصاده على سيادة (العقلية اللا تنويرية) واختزال التقدم والنماء في (العقلية التطويرية)، وكأنا فضاضا التنمية والتطفل ليس لها من قوة محركة أو معوقة سوى العامل (اللامادي) المتمثل في نوع العقلية وتوجهاتها، وبذلك يستبعد الباحث العوامل المادية. والوارد الاقتصادي والأوضاع السياسية الداخلية والخارجية أو العلاقات الاجتماعية. وهذه بدورها تتأثر - إلى حد كبير - بعوامل توزيع الثروة والدخل، ومظهر الحراك الاجتماعي. كما تتأثر بالضوابط والقوانين المحددة للعلاقة بين الحقوق والواجبات، وللثوى الفاعلة في المجتمع بمختلف مصالحها وتطلعاتها.

مع هذه التباينات الجوهرية بيني وبين الباحثين غيره ممن يصطغون النهج ذاته في الجبرية المجتمعية في تشكيل **التربية اجدني** في اتفاق معه حين أضع الإشكالية بين المجتمع والتربية لأني السياق الذي التزم به، وإنما في سياق العلاقة الدينامية المتبادلة بينهما، ماذا يريد المجتمع من التربية؟ وماذا تريد التربية من المجتمع؟ ويستهدف ذلك تحقيق الاتساق بين مطالب هذا ومطالب ذاك، في إطار تصور لاحتياجات البشر والعمران، وفي إطار عملية النماء التي توفر مناخ الكرامة للمواطن والوطن. وبهذا المعنى والتصور اتفق مع ما أوردته في:

(١) شيوخ ملامح التربية التقنية، والتربية التطبيقية والفوقية لشخصية التنموي والتربية التقنية في نمط نظام تعليمنا الحالي، التي ترى أن ما يتعلمه الطالب في المدرسة أو الجامعة إنما هو حقائق مطلقة ثابتة.

(٢) واتفق معه في معظم ما ورد في المبحث الثاني من منطلقات لتجديد التربية العربية، إذ إنها في عالم اليوم والغد، لانتزال متخلفة عن مواكبة الاحتياجات المجتمعية، والتغيرات العالمية للبقاء والنماء في عصر العولمة وثوراته المعرفية والتكنولوجية والتواصلية. ولعل كثيرا مما يندل حاليا من جهود عربية لتطوير التعليم تدل على الاقتناع الجاد بأنه مفقد الأمل في نقلة نوعية لإصلاح المجتمع. وهنا نود أن نقرر أن تطلعاتنا المجتمعية بأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقيمية والسياسية هي انضج وعيا، وأعمق إدراكا، من المسيرة الراهنة لنهر التعليم وتدفعاته وملاحمة مياهه مما لا يوفر الري والخصوبة لتربية المجتمع العربي، عمرانا وبشرا، ومواجهة

لتحديات الحاضر والمستقبل. ومن هنا أيضا اعتبرت بعض الأقطار العربية أن إعادة صياغة المنظومة التعليمية ضرورة من ضرورات الأمن القومي والاجتماعي والاقتصادي. وبصرف النظر عن أن جوهر التقدم مرتبط بال عقلية التطورية وحدها مع ما فيها من ضغوط كسبب أو نتيجة، كما يشير الباحث إلا أن ما أوردته بالتفصيل من السعي إلى تأكيد ملمحي التربية التقليدية والتربية الإبداعية، يمثل منطلقين جوهريين في تجديد العملية التعليمية، ومراجعة أولوياتها وسياساتها وإدارتها. ولعلني أضيف ملمحا ثالثا في سعي التطوير التربوي يتعلل فيما يمكن أن نطلق عليه ملمح التربية التكنولوجية، لما لها من مردود وأثر مضاعف - كما يقول الاقتصاديون - في التكوين العام لقدرات المتعلم، وفي تنوع مصادر المعرفة أمامه من خلال الحاسوب وشبكات الإنترنت، مما يجعل فضاء المعرفة ضيحا غير مقتصر على الكتاب والقرقر والأستاذ.

وميلج الرأي هو أن الخلاف بيني وبين الباحث إنما هو انعكاس لتطور مدرستين من مدارس النظريات الاجتماعية والتربوية، ويعود التباين بينهما إلى منطلقات فكرية وإلى وجهات نظر أيديولوجية في فهم مجريات حركة التاريخ وطبيعة الأنساق المجتمعية، وإلى منهج في صياغة تعامل الأستاذ التي **يتصدى الباحث** للإجابة عنها. وأشعر بأن وضع الإشكالية في هل يشكل المجتمع القوي أم أن التربية هي التي تشكل المجتمع، وأن الإجابة عنها بالإيجاب أو النفي في أي من الجانبين، كثيرا ما تتخذ من طرفها الأول تبرير أنواع القصص من جانب القطاع التربوي، كما يتخذها الطرف الثاني أداة لإلقاء المسؤولية على مروج الدولة وصناع القرار. وكما أن قضايا التربية ينبغي ألا تكون للتربويين وحدهم، فإن على التربويين أن يتحملوا رسالتهم، وأن يهضموا المجتمع بمختلف قواه الفاعلة بمدى مسؤولية التعليم في صياغة القد القريب والبعيد، ولا خلاف في نهاية التحليل والمطاف على أننا في حاجة إلى أولوية متقدمة لاحتياجات مستقبل التعليم من أجل تعلم المستقبل في مجتمع المستقبل.

# المتحف السلفي وإشكالية الإصلاح الاجتماعي (نموذج علال الفاسي)

أ. محمد فكري سلام

## القدمة

يوجد فإن هذا الكتاب قد يذبح من يشاء، فلهذا في التفكير المغربي المعرف، وأنا لا أزعج إلا أنه دلالة على أفكار. وكل أملي أن يوجد من أبناء المغرب من يشعرون بالحيوة الذي يدل فيه وهي الاستفادة من مصادر الشرق والغرب. وإن يكون على أساسه حتى يكون الفكرة الاجتماعية المغربية القائمة على التطور المطلق، والحركة الدائمة والتجديدية والتجديد، وأرجو ألا يهلك علينا طريقنا ما هي نفوسنا من مركب النفس الذي طلبنا منها من الاقتناع بقوتنا والعمل على الاستفادة منها<sup>(1)</sup> علال الفاسي، «الفرد الذاتي».

يتضمن هذا النص المختطف من خاتمة مؤلف علال الفاسي - زعيم الحركة الوطنية الاستقلالية بالمغرب، ورمز السلفية الإصلاحية المغربية - تواضعا يعبر كل رجل سياسة كبير ومثقف وطني ملتزم، ويتضمن أيضا إشارة إلى ضرورة بلورة أبناء المغرب للفكرة الاجتماعية المغربية، وهي التي ستمعيها بالتشروع الإصلاحي، كما يتضمن إرادة ذاتية في الاقتناع بقوتنا ونجاوز مركب النفس الذي يجهد الغرب الاستعماري في توطئته وتأييده في نفوسنا - جاء «الفرد الذاتي» إذن، ليعبر عن مشروع إصلاحي يقترحه علال الفاسي المثقف من أجل الاستقلال أولا، ومن أجل بناء مجتمع جديد وصالح ثانيا، وهو كتاب ينتمي فكريا للتيار السلفي كما قد تعلن ذلك بعض الأحكام المتسلسلة، وينتمي تاريخيا لمرحلة التدخل الاستعماري مما قد يعطينا الانطباع بأن دراسته تنتمي إلى

(1) باحث وكاتب من المغرب.

مجال البحث التاريخي فتقطع ما دام قد أنتج في شروط تاريخية وسياسية تفصلنا عنها مسافة نصف قرن. لكن دراستنا لن نتناول عمل الأستاذ علال الفاسي باعتباره عملاً يدخل في التاريخ ويندرج في حلقة الماضي، بل سنتناول به باعتباره عملاً فكرياً أنتج في الماضي ويحتفظ براعته في الحاضر. قبل توضيح مشكلة البحث وفرضياته وأسئلته وأيضاً منهجه لا بد من تحديد الأبعاد الأساسية لشخصية علال الفاسي.

### شخصية علال الفاسي

إن علال الفاسي (١٩١٠ - ١٩٧١) هو من أهم الرموز الثقافية والسياسية في المغرب المعاصر. ساهم تكوينه الديني والثقافي بعد سنوات من الدراسة بجامعة القرويين - كأعرق وأشهر الجامعات في العالم العربي والإسلامي على امتداد قرون - في تطوير حسه الوطني وتأسيس وعيه السياسي، ووجوده في قلب معترك النضال الوطني لم يكن وجوده صدفة، بل كان وجود اختيار. يؤكد ذلك كونه تزعم سنة ١٩٢٦ حركة الدفاع عن ماء فاس ومقاومة المحاولات الاستعمارية التي استهدفت نزح أراضي الصلاحيين. كما تطوع بتوجيه من «كتلة العمل الوطني» لإنشاء دروس شعبية ذات بعد وطني بجامعة القرويين سنة ١٩٢٦. وكان بذلك من الوجوه الثقافية والسياسية التي نظمت مقاومة ترد على سياسة الظهير البربري الصادر في سنة ١٩٢٠. وقد أسس للنادي نفسه مجلة شهرية سرية اسمها «أم البنين»<sup>(١)</sup>. كان علال الفاسي رمزا لتطبية الشبيبة الحضرية التمسيسة والحاملة لوعي وطني ستظهر أفكاره لهن فقط بين فئات الشعب المغربي. بل متصل إلى داخل الأوساط السياسية والثقافية الفرنسية، ولولد تناقضات حادة داخل المجتمع السياسي الفرنسي والأنتلجانتسيا الفرنسية. كما يؤكد أحد المؤرخين الفرنسيين<sup>(٢)</sup>. وقد كانت مراحل تطور التجربة السياسية لعالل الفاسي متعددة ومتنوعة تختصرها في متعطين تاريخيين كبيرين تقاطعت فيهما تجربة هذا الفكر السياسي المغربي مع تجربة الحركة الوطنية. التمتع الأول هو تقديم «مطالب الشعب المغربي» في نوفمبر ١٩٢٤. والمعروف أيضاً «بدهتر الإصلاحات المغربية»، والذي يصفه علال الفاسي بأنه اشتمل على هندسة سياسية في عرض مطالب الشعب المغربي<sup>(٣)</sup>. كان من النتائج السياسية لهذا الحدث أن طالبت الحركة الوطنية ببرنامج إصلاحات مستعجلة سنة ١٩٢٦، مما أدى إلى حدة المواجهة بين السلطات الاستعمارية والحركة الوطنية واعتقال زعمائها الثلاثة سنة ١٩٢٦ بالبيضاء وهم: علال الفاسي، أحمد بلافريج،

ومحمد حسن الوزاني، ليكون رئيسا لكتلة العمل الوطني في السنة نفسها، ويعتقل بعد ذلك ويُنفي سنة ١٩٢٧ إلى الغابون ثم الكونغو لسنوات عديدة، أما للمعتطف الثاني فهو تقديم عرضة المطالبة باستقلال المغرب في ١١ يناير ١٩٤٤، والإعلان عن تأسيس حزب الاستقلال، حيث سيمتد نفوذه ونشاطه السياسي بعد عودته سنة ١٩٤٦ من النفي والسماح له بالدخول إلى المغرب. فكان زعيما لحزب الاستقلال، وفعالا أساسيا في تشجيع الحركات الثقافية، إن هذا المعتطف الثاني هو معتطف المطالبة بالاستقلال، وقد قلته حركة فاعلة سياسيا وثقافيا كمشاركته في تنظيم حفل استقبال زعيم الثورة الوطنية عبد الكريم الخطابي بالقاهرة، ووضوح سياسة الجنرال جوان بعد أن منعته السلطات الاستعمارية من دخول المغرب فحل بطنجة بين سنتي ١٩٤٩ و ١٩٥٢. وكانت دعوته صريحة للمقاومة المسلحة سنة ١٩٥٢ بعد نفي الملك الشرفي محمد الخامس. إن هذا المعتطف الثاني في حياة الحركة الوطنية وتجربة غلال الفاسي كان بداية تؤشر لتضخم سياسي كبير اتسم بالجرأة في نقد المستعمر. فقد وصف الجنرال جوان بأنه كاذب بعد أن اعتبر هذا الأخير أن حزب الاستقلال هو سبب الأزمة آنذاك<sup>(١)</sup>. لكنها أيضا كانت مرحلة التضخم الفكري بالنسبة لهذه الشخصية الوطنية فقد توقف لمراتب حصيلة العمل الوطني، وتقييم عمل الحركة الوطنية. وتبين له أن هناك فراغا نظريا ونقصا فكريا يعوقانها. ويؤديان إلى استقطاب في أرواح النخبة السياسية الوطنية التي كانت تشكو من فراغ نظري. وقد أبرز غلال الفاسي ما أنجزته الحركة الوطنية على المستوى الثقافي، وكيف ساهم حزب الاستقلال في إنشاء مدارس وطنية وفتح صفحات بجريدة «العلم، للطلبة والشباب» وتأسيس نواة للتعليم الديني الثانوي في الأقسام التكميلية بفاس، الرباط والدار البيضاء، وتوحيد الجانب الثقافي بين المغرب والجامعة العربية. وتأسيس «جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين». وتنشيط الدراسات المغربية بتأسيس مجلة «رسالة المغرب»... إلخ<sup>(٢)</sup>. لكن هذه الإنجازات كانت في حاجة لأن تنفي بتصور نظري متكامل يقضي التصور السياسي والنضال الوطني.

لذلك فإن شخصية غلال الفاسي لا تختزل في رجل السياسة، بل هي أيضا شخصية المثقف الذي تكون بالضرورة وتخرج فيها ليدرس بها، فهو صاحب تكوين فكري، وهو أيضا شاعر ورجل قانون، كما قرأ لأهم المؤرخين وعلماء الاقتصاد والاجتماع. كما اطلع على الإنتاج الفلسفي. ونجد في «النقد الذاتي» كما نجد في مؤلفاته الأخرى عرضا تحليليا نقديا للنظريات الفقهية والاجتماعية والفلسفية والتاريخية. ولعل هذا الجانب

الثاني في شخصية الفاسي، وهو جانب «الثقافة» هو موضوع دراستنا إلا ستحاول تحديد سمات وخصائص ووظائف عقل الفاسي للثقافة دون حاجة إلى العودة المتكررة للحظة التاريخية التي احتضنت إنتاج الكتاب، وهذا ليس تقليلاً من شأن المعطى التاريخي في صياغة أسئلة الثقافة وتطوير تفكيره، ولكنه تحديد لموضوع دراستنا لأنه لو كانت العلاقة الية بين التاريخ والثقافة لكان بالإمكان أن يظهر أكثر من عقل الفاسي، وأن نتج نصوص موازية للنص «النقد الذاتي».

#### مشكلة البحث

ينطلق البحث في أسسه النظرية واعتماده الأساسي من قراءة لموضوعات «النقد الذاتي» لمحض تطورها من البداية إلى الخلاصة، وهو بذلك يحاول تركيب أفكار كل باب أو بابين توحد بينهما طبيعة المشكلة النظرية أو العملية المطروحة، بحيث يكون التركيب هنا صياغة لفهوم أساسي ومركزي، وقد تعددت المفاهيم الضمنية العارضة، متعلما تعددت المفاهيم الجوهرية والأساسية في هذا الإنتاج الفكري الأساسي لعقل الفاسي. إن المجال النظري الذي تنتمي إليه هذه الدراسة هو مجال سوسولوجية الثقافة، أي البحث في الأصول الاجتماعية والتاريخية لثقافة وتطور فئة المثقفين كفئة تنتج الأفكار، وذات دور أساسي في التكوين. ووظيفة هذه المحاولة التحليلية لأطروحة «النقد الذاتي» لا تتجلى في الربط بين الفلاسفة والآتي بين اللحظة التاريخية والحقيقة النظرية، أي إيجاد أسس واقعية تاريخية وطبقية لظهور الفكر وتطور الإنتاج الثقافي. فمجال الفكر له حيويته واستقلاليته عن مجال الواقع المحسوس والمباشر، وهو ينطلق منه ليتعالى عليه، فيتأمل مقولاته ومفاهيمه، ويعود للانخراط به والفعل فيه باختبار نجاعة تصوراته. إن الإشكالية الأساسية التي وجهت عملنا هي: هل يمكن أن يكون «النقد الذاتي» صالحاً اليوم؟ هل تحليله للمجتمع الغربي وأيضاً المجتمع العربي منذ نصف قرن وفي اللحظة التاريخية للسيطرة الاستعمارية تحليل حي، وراهن في نهاية هذا القرن؟ سؤال يبدو منفصلاً عن عقل الموضوعية، متخطياً مسافة تاريخية وزمنية مهمة لتبرير قراءات محددة لعمل زعيم الحركة الوطنية وواحد من أبرز مثقفيها.

قراءة «النقد الذاتي» تنطلق من الماضي لتدخل نحو الحاضر، فتوصيف المؤلف لحالة المجتمع، وطرحه لحلول منها ماله الطابع الملح والنسجعي، ومنها ماله الطابع الاستراتيجي البعيد المدى، يجعلنا نقرأ الواقع الراهن، استمرازا لمعضلات الفخر. الأمة.



التعليم، الديمقراطية، الشخصية الوطنية، الهوية الحضارية الإسلامية. إن قراءتنا بهذه الراهنية تجد مبررها الأول في استمرار نفس المشاكل والمعضلات المطروحة. لكنها تجد مبررها الثاني والعميق في فترة متلف كعلال الفاسي على أن يتجاوز اللحظة التاريخية لسيطرة الاستعمار، ويفكر في الأبعاد العميقة لمشكلات المجتمع المغربي لأن مطلب الديمقراطية والتحرر من التبعية وتأكيد الهوية والتقدم والتطور المدني هي مطالب لن تتحقق في العهد الكولونيالي. فالتضامن الوطني كان يتمحور في هدف أساسي هو الاستقلال. لكن التضامن في أبعاد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية يتطلب إصلاحا شاملا، وتفكيراً استراتيجياً عميقاً من أجل الحرية في مختلف أبعادها ومستوياتها، فكيف فكر علال الفاسي في قضايا الحرية، الإصلاح، المجتمع؟

#### فرضيات البحث

ينطلق البحث من صياغة أسئلة واضحة هي:

- ١ - ما هي الغاية من كتابة النقد الذاتي؟
- ٢ - ما هو موضوع «النقد الذاتي»؟
- ٣ - ما هي الوسائل التي يطرحها الكتاب لبلوغ تلك الغاية؟

يجد كل واحد منا أن هذه الأسئلة تحصيل حاصل. فلال الفاسي كتب مؤلفه في ظروف تاريخية معروفة بالسيطرة الاستعمارية، وإن تكون أهداف البحث بالنسبة إليه إلا فكيرا في وسائل مناهضته حتى تتحقق غاية الاستقلال. إن عنوان الكتاب يعلن أن الموضوع هو نقد الذات أولا، وهذا لا يعني استبعاد النقد الواضح للاستعمار. ينتقد الفكر السلبي والرمز السياسي الوطني الذات لغاية هي الحرية وليس الاستقلال فحسب، وهو لا يتصور تحقيقا للحرية إلا بتحقيق الإصلاح، الذي له وسائله وأدواته. مستويات من التفكير مترابطة ترابطة منطقيا ومضمونيا فيما بينها، وهذا ما يدفعنا إلى تركيب كل الفرضيات والأسئلة التي تتناول في ذهن كل قارئ لكتاب علال الفاسي في كل نظري ينبنى على ثلاث فرضيات أساسية هي:

- ١ - هل هدف «النقد الذاتي» كان الاستقلال أم الإصلاح؟
- ٢ - هل الإصلاح سياسي فوقي كالإصلاح المخزني في القرن التاسع عشر، أم هو إصلاح شامل؟ وما هي مستوياته وأولوياته؟

٢ - هل الإصلاح من أجل الحرية والاستقلال والنشأة هو مطلب أم تم تجلوه، أم  
مطلب استراتيجي ذو رغبة؟

إنها فرضيات تخفي فرضيات أخرى ثانوية، كما تخفي مفاهيم وأفكاراً ومقترحات  
نجدتها في نص «النقد الذاتي» كنص أساسي في الفكر السياسي المعاصر، ومرجع يحدد  
صورة ووظيفة كل مثقف حقوقي.

### منهجية البحث

إن المنهجية الأساسية المعتمدة في محاولتنا تقديم قراءة متواضعة لأطروحة الكتاب هي  
مرجعية سوسيولوجية تحدد التحليل كأداة منهجية لتفكيك دلالات النص. فتفكيك دلالات  
الحرية، الإصلاح، النشأة، المجتمع، والعمل على توصيف مستوياتها المختلفة، وبيان  
تفصيلاتها العلائقية لتركيبها في مفاهيم أساسية هي الحرية الشاملة، الإصلاح الشامل،  
وهي أداة منهجية توكب تطور أفكار النص في تسلسلها الموضوعاتي لتؤصل لدلالاتها  
السوسيولوجية الحقيقية، كدلالات **والقضية والتاريخية ذات علاقة** بشروط إنتاج الكتاب  
كشروط سياسية وتاريخية واجتماعية، وأيضاً في ضرورة تكامل أبعادها: الماضي، الحاضر  
 والمستقبل، ويتخذها هذا البحث في فواته كجهاز للتحليل كمنهج أول يحدد علاقة النص  
«النقد الذاتي» بالترجمة الأيديولوجية الوضعية في مستوى ثانٍ، وليكشف عن عناصر  
استمرارية تلك القضايا ورافعية مقترحات، (أفكار، ورغبات) علال الفاسي في بعدها  
الفكري الأصيل، وذلك هي قوة الفكر: إنتاج في زمن محدود يعبر عن واقع موجود دائماً.

### القسم الأول: الحرية الشاملة

«بمهما كانت للأفكار التي أدافع عنها من قيمة، فإن مبدأ الحرية يجب أن يظل عالياً (...) إذا كانت  
الحرية ستعرقها فتتفلت، فإنها على كل حال غير من الضغط ومن التفتي بأفكار تطعمها عبادة القوة  
أو عبادة المال...»

علال الفاسي «النقد الذاتي»

ص ٥٩/ص ٧١.

«الأغرب أن نلاحظ أن القسم الشيط من الأنكلجاسيا العربية قد عبأ كامل قوته النقاشية  
وقوته في الحكم والطاقة في مبدأ العدل الاجتماعي، مغفلاً مبدأ يكتمل نفس الجمال  
ونفس الحقيقة ألا وهو مبدأ الحرية»

هشام جعيط، «الشمعية العربية الإسلامية والتصور العربي» ص ٢١٧

إذا ما تعمقنا وحدات الفن المكون لكتاب «النقد الذاتي» فإننا سنجد الحضور البارز والقوي لمفهوم الحرية الذي يتكرر ذكره عبر صفحات المؤلف، كما نجده حاضرا في مؤلفات أخرى، بل إن علال الفاسي خصص كتابا منفردا لمسألة الحرية<sup>1</sup>، فناقشها في أبعادها الفردية والجماعية، كما حلل وانتقد النظريات الفلسفية والسياسية التي حضر في أتساقها هذا المفهوم. وقد نشر هذا العمل بعد وفاته. إن القراءة المتأنية تلزم باستقراء الدلالات المختلفة لمفهوم الحرية الذي لم يكن حضوره كليا، بل كان حضورا نوعيا تمثل في تصورهما كغاية وضرورة، فهي أساس التقدم والتطور، وهي الغاية السامية في كل الخطابات السياسية والثقافية، والحرية تحضر حلما ومطلباً داخل الأسرة والمدرسة والمصنع والمؤسسة التشريعية والقضائية... هل كانت الحرية هي تكبير علال الفاسي شعارا يتلخص في الاستقلال، أم أنها كانت غاية سامية وكلية وجودية تخص مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع. ويحضر ضمنها المطلب الخاص بالاستقلال الوطني؟ وهل تصورهما يمتح مشروعاً من الحرية كما طرحها الفكر الغربي والتجارب التاريخية الغرب أم من النظرية الإسلامية؟ أم من المجالين معا؟

لعمري مفهوم الحرية وأشكال حضوره هي «النقد الذاتي» منسلف منهجياً بين مستويين في الحرية لتمايز مجالاته وقوع مستويات حضورها في فكر علال الفاسي:

1- النقد السياسي والثقافي.

2- قيمة الحرية بين النظرية والممارسة.

## 1- النقد السياسي والثقافي

يشرع المؤلف في الباب الأول بمعالجة مستوية ومستفيضة «مسائل الفكر» محددا مهمة رجال الفكر في أنها تكمن في صياغة الأفكار، وتأسيس النظريات المساعدة على التحول الاجتماعي والتغيير السياسي. أكد الدعوة إلى ضرورة تكوين النظرية ووضع البرنامج الفصيل، في خاتمة كتابه «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي». وذلك حتى لا يقع لهذه الحركات من «التفريط» ما يشككها في قيمة الكفاح الوطني، وهو تأكيد واضح على أهمية النظرية في توجيه العمل السياسي وإخاته. ويفتح الباب الأول بفصل من «الأناثية» كضرورة لا يجب أن نغفلها، لأن بفقدانها نفقد وجودنا الذاتي، ولذا يجب توجيهها لتكون في صالح الفرد لا أن تكون ضده<sup>2</sup>. إنها تعني عدم الاستغناء من الذات. ولذلك يجعل المؤلف من الأناثية حاضرا لتوجيه الأمة وتكوين

الشخصية المستقلة خدمة للمصالح الجماعية، وهنا تكمن مسؤولية الحركة الوطنية<sup>(١٢)</sup>. الخطاب هنا موجه للتخبة لتمتلك الأسس الأخلاقية والمقومات النفسية الضرورية لإدارة معركة الاستقلال والحرية. إلا أن «الأتانية» ليست شرطاً كافياً وحيداً لإنجاز التخبة الثقافية والسياسية للمهام الموقطة بها. بل يتعين أن يكون تفكيرها «تفكيراً اجتماعياً»<sup>(١٣)</sup> يهتم بالتفكير في الغير، ويتصور حول «العناية بأحواله والعمل على إصلاحها». وهذا يعني تجاوز الحلول الجزئية، كما يعني في نظر علال الفاسي فضح النزعة الأخلاقية التشكيكية للطبقة البرجوازية حيث لا يجب التفكير في الجائعين واليائسين والفقراء من جانب الرأفة ومنعهم المصدقة. بل التفكير فيهم كأصحاب حق مفروض، كما أن التفكير الاجتماعي لا يجب أن يكون موضوعه الفقراء والمعدمين فحسب، بل المشاكل والقضايا الوطنية مما يؤكد أهمية «التفكير شمولياً» حتى يكون التفكير في الاستقلال شاملاً لكل مكونات الأمة. يقدم علال الفاسي مثلاً تلك الجمعيات التي كانت تؤسس في فترات سابقة لحماية الفلاح أثناء فترات الجفاف<sup>(١٤)</sup>. التفكير الشمولي لا يعني مجرد وجود الرغبة في استحضار التخبة لكل قضايا الشعب، بل فهم تلك القضايا في أبعادها الروحية والاجتماعية والسياسية وتكامل هذه الأبعاد. والمثال الواضح هو تقدم النظام الدستوري في مصر وسوريا، بقائه نظراً إلى الانتماءات الروحية نتيجة هيمنة الرجعية الدينية بالمعاهد الدينية التقليدية، وعدم إصلاح الأزهر في حين أن أبناء الحضريين يعتمدون عن هذه المعاهد والجامعات الدينية. كما يقدم مثال الطائفة اليهودية التي حققت نهضة اقتصادية واجتماعية، لكنها أهملت تجديد الديانة اليهودية. وهذان المثالان يظهران ضرورة استحضار كل أبعاد ومستويات النهضة والتفكير شمولياً في القضية الوطنية (الاستقلال) ومصالح الأمة.

تحيل نظرة الفاسي باستشراف لمكونات المغرب والوطن العربي، وضرورة فهم كل العلامات التي قد تعوق تطورنا مستقبلاً، والتي تحضر مؤشراتنا في الحاضر. كما تحيل بنقد صريح لكيفية تعاملنا مع الاستعمار المتخلفة بكثرة التشكي من نكبة الفلاح المغربي بعد أن سلّته السلطات الاستعمارية أراضيه، في حين أننا لا نهتم نحن بإصلاح أحوال القرية، إذ تغيب الدراسة العميقة للنهضة المغربية من أجل «توير ذهن الأمة وليس تكثير الشهادات»، لأن ذلك هو «السييل لإنضاج العقل المغربي»<sup>(١٥)</sup>. إن شمولية التفكير تفرض علينا الإحاطة بكل القضايا والمسائل والابتعاد عن «ارتجال التفكير» والمساوئ في تدبير شؤوننا. ونحكم المصدقة في خلال القرارات كانت لهما النتائج

السلطوية في تحديد مصيرنا الجماعي وصناعة تاريخنا المعاصر، يقول الفاسي بصريح العبارة: «إن من خطر الأدواء التي يشتكي منها العرب اليوم، والتي كان لها نصيب كبير في فشل كثير من شؤونهم أنهم لا يعدون للأمر عدته، ولا يحاسبون له قبل حينه، ولكنهم يظلون في تماثل وفي تردد، ثم يرتجلون الأفكار على ضوء الحاضر السريع، ويرتجلون بعدها العمل على حسب ما تقتضيه الظروف»<sup>(١٢)</sup>. توضح عميق لوطي نعتي عمقنا السياسي عمقنا في الارتجال، وقد توافقت المؤلف عند مجالات أساسية وحيوية ترسيخها لشكرته هذه. وتأكيدا لتوسع طابع الارتجال في المجال العربي- المجال الأول يخص السيادة الوطنية وفيه يدرج مثالين: الأول خاص بنكبة فلسطين حين كان الصهاينة يهربون الأسلحة، وكان الفلسطينيون - ويقول العرب كلهم - يتحسرون ويهتلمعون لإلقاء الخطب. إنه نقد يوجهه مثقف وسياسي مغربي للفضية العربية المركزية، وأسلوب معالجتها، والتي استمر التداول السياسي والصحافي في شأنها مدة نصف قرن. نقد يستند إلى قوة الإحساس القومي لدى المؤلف وهو لا يخلو الذات. فالتثال الثاني يخص الحركة الوطنية المغربية وتقدمها نقدا واضحا حتى تتجاوز تقلصها وتحقق أهدافها. يؤكد الفاسي: «جربنا في جربنا كثيرا من آفاق هذا الداء الذي يؤدي الكثير من مشاريعنا... تكون لدينا هرمس ولكن الوقت الكافي يجعلنا نترسب شيئا فشيئا حتى لا نأتي في النهاية إلا بفكر مرتجل جديد»<sup>(١٣)</sup>. إن غياب التخطيط قبل التنفيذ يؤدي إلى خيبة الأمل، وقد يصل في عدد الأقصى إلى التساؤل عن جدوى ملف القضية المغربية ومشروعية مطلبنا الملح من أجل الاستقلال. إنه نقد موجه للذات وللحركة الوطنية.

أما المجال الثاني لسيادة الارتجال، فهو المجال الثقافي حيث الكتابة المرتجلة وغياب منهجية دقيقة في التمعن والتصميم قبل الكتابة، يتساءل: «من هم أولئك الذين يصيرون أنفسهم على البحث والنظر قبل الكتابة؟ فيستنتج أن: «كتاباتنا تكاد تكون كلها ارتجالا في لغة الهرقيات دون أن تضمن ما كانت تحتوي عليه الكلم الجوامع في العهد الأول للسان العربي»<sup>(١٤)</sup>. إن النقد هنا موجه للنخبة الثقافية، وهو يغني النقد الأول الموجه للنخبة السياسية لأن رجل السياسة ورجل الثقافة يضعف لديهما التفكير في الواجب. إنني أظن أن يكون الواجب هو شغل الفكر الشاغل»<sup>(١٥)</sup>. لا يعني ذلك أن التفكير في الواجب ينعدم لدى النخبين، ولا أن الحركة الوطنية غاب لديها هذا التفكير، فوجودها حافظه وأصله هو الإحساس بالواجب. لكن علال الفاسي يشير إلى

أنه حضر بشكل منقطع وطرقي، فهو لم يحضر في أوساط الحركة بشكل مستمر وعقلاني لعدم الاهتمام بالوقت، الذي خصص له الفصل الأخير من الباب الرابع. يقارن علّال الفاسي بين الوطنيين ورجال الأعمال، فيلاحظ أن الفئة الأولى لا تحسن بأهمية الوقت رغم تفكيرها في الواجب بشكل طرقي ومنقطع حسب ضغوط كل مرحلة في حين أن الفئة الثانية تفكر في الوقت، لكن بنعند لديها التفكير في الواجب. نقد مزدوج: نقد للحركة الوطنية في أسلوب عملها، ونقد للطبقة البرجوازية في أسلوب تفكيرها. وعدم الاهتمام بالواجب يبدأ من القاعدة ليصل إلى القمة، من غياب تحسيس أبنائها بالواجب وتربيتهم على أهميته إلى عدم تحمل الولاة لمسؤولياتهم ومهامهم. يخلص المؤلف إلى أن «التفكير في الواجب هو المنهج الوحيد لتكوين الشخصية المستقلة التي تعيش للمجموع ونحيا لخدمة الأمة»<sup>(1)</sup>. تأكيد المؤلف على ضرورة التفكير في الواجب هو تأكيد أخلاقي من ناحية لأن في ذلك حسن التربية وصالح المجتمع، ومسؤولية الفئة المتورة من أهل الفكر بشكل خاص التي عليها أن توجه الفكر تمام، وتعمل على توير رجل الشارع. وهنا تكمن قيمة الفصل السابع «أرستقراطية التفكير». عنوان قد يثير تساؤلات لدى كل مطالب باليساواة والديمقراطية لأن الفكرة في ظاهرها تتضمن إقرارا للتباين بين الطبقات والفئات الاجتماعية. وترسخ ثقافة العامة والخاصة، الصفوة والجمهور. إلا أنها في صحتها تبرز دور «الفكر الرفيع» في التنوير من القيود التي تحيط به من أجل توجيه الأمة. إن الفكر الرفيع لا يمتلكه العابرة إلا بعد متغيرة وعناء شديد، فهو «ملكية فردية» خاص بالنخبة، ولذلك فلا بد أن يتأسس على التوضيح والصراحة «يظن كثير من المخلصين أنه ليس من الصالح أن تنبه الأمة إلى مواطن النقص فيها، لأن ذلك يكون عندها استياء ربما أضربها أو يبعثها، أو ربما أضرب حتى بمحاولة إصلاح النقص الذي عندها. لكنني اعتقد على العكس من ذلك أن الأمة يجب أن تخاطب في كل شؤونها بكل صراحة وبكل بيان»<sup>(2)</sup>. إن إخفاء الحقائق على الأمة بدعوى اجتباب إحقاق الأذى والضرر بها منهج خاطئ في التفكير والعمل، والمطلق يبدأ من توجيه الشباب المثقف أو الذي ينتقف (الشباب المتعلم) وتربيته على تقاليد التفكير اللباني والواضح والطر العميق في كل قضايا مجتمعه. إن الأرستقراطية الفكرية ضرورية لتقادة المجتمع، وهي لا تناقض الديمقراطية، بل هيأها الحقيقية ديمقراطية التربية وتعميم الفكر الصحيح. وهي بذلك ليست «شازاء» أو «شططا» برجوازية، يعبر عن «دعوة شعبية، كما تضمنت ذلك بعض الدراسات»<sup>(3)</sup>. إن الأرستقراطية الفكرية هي الأصل في

لعميم التفكير الحر حتى يتمكن الشعب من اختيار معتليه. وهنا ينتقد الأيديولوجيا النازية العنصرية التي تحتقر التفكير لخوفها من بقعة الشعب وقدرته على الاختيار. وإلحاحها على أن تسمى الشعوب عادة التفكير<sup>(١١)</sup>. إنها أيديولوجيا كلياتية تريد توحيد الجماعات الثقافية والسياسية والعرقية والدينية لتلتزم بأمر الحاكم - الزعيم. وفي تعميم التفكير الصحيح بين فئات الشعب يكمن الخطر المهدد لأحادية السيطرة ومشروعية الهيمنة المطلقة لأيديولوجيا السياسة الاستبدادية. إن انعطاق الفكري لدعوة الفاسي لتعميم التفكير بفضل الأرستقراطية الفكرية (النخبة المثقفة) هو منطلق الحركة السلفية بشكل عام التي لعبت دورا أساسيا في مناهضة فكر الخرافة والطرفية من أجل تنقية المعتقدات الدينية من كل الشوائب العالقة بها في مرحلة الفساد والتأخر والانحطاط. فعميم التفكير غايته حرية المعتقد والسلوك. ولكن استنادا إلى عقيدة صحيحة. وذلك هي الحرية فهي لا تعني أن يفعل الإنسان كل ما يشاء ويأتي كل ما يريد. ولكنها هي أن يد نفسه لبدأ صحيح وعقيدة ثابتة<sup>(١٢)</sup>. إن حرية التفكير التي يتحدث عنها الفاسي لا تخص مطلب معارضة الانبطاح الحكومي للحرية. بل يتحدث عن معطنا هي مسؤولية الفكر لحرية التفكير عند الآخرين<sup>(١٣)</sup>. نقد ذاتي واضح شكلا ومضمونا يندر تداوله في أوساط النخب الثقافية والسياسية رافعا. وهدفه تشجيع تقاليد الحوار والمناقشة كما كانت سلفا عند اليونان. فانتجت منظومات فلسفية كبيرة. أو هي تجربة المجتمع الإسلامي فاضرت الاجتهاد الفقه والاصولي. النقد هنا موضوعه الذات أي نخبة رجال الثقافة ونخبة رجال السياسة. وذلك يعني التحرر الفكري أولا لأن الذين يطالبون بحرية التفكير لغيرهم يجب أن يكونوا متحررين هم أولا. إنه نقد يعري النفس الذي يمكن المثقفين في أداء وظيفتهم كما يعري أوهامهم<sup>(١٤)</sup>. لا تعارض أيضا بين حرية التفكير ومبادئ الإسلام. فالتجربة الإسلامية تظهر دفاع العلماء عن الاجتهاد وحرية القول. بينما تظهر التجربة المسيحية في العصور الوسطى معارضة رجال الكهنوت لسلطة العقل ومبدأ الحرية. مهمة المثقف تفرض عليه دراسة المجتمع دراسة شمولية. وذلك هي غاية الإصلاحية السلفية التي تجندت لنقد العادات المتهترئة ومحاربة الطرفية. وقد أدرك المؤلف هذا التأخر في أكثر من مقال ومقام. كما أدرك أن هاجس الحركة السلفية لم يقتصر على هذا النقد فقط. فهي لم تكن قاصرة على الدعوة ضد الخرافات. بل تجاوزتها لبحث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل. ومقاومة الجمود في كل شروخ الحياة<sup>(١٥)</sup> (التشديد لنا).

فرضنا هنا ليس توضيح عمل الحركة المصلحية في المجال الثقافي والاستعدادات الاجتماعية والدينية لذلك العمل، فهذا موضوع سيجد موضعه في القسم الثاني من هذه الدراسة، بل هو إبراز دور النخبة الثقافية انطلاقاً من الفعل التاريخي للحركة المصلحية الذي يتجلى في: ١ - الإيمان بدور العقل، ٢ - الرقوع من قيمته، ٣ - تعليم الشعب كيف يفكر. دور هذه النخبة هو فحص العادات والتقاليد لبناء الرأي العام الصحيح الذي يستند إلى الإقناع والدعوة المنظمة وتعاينك طرق الأفكار. إن الفكر العام الصحيح كفكر للأغلبية يجب أن نختاره الأقلية لا أن نكره على قبوله، وفي هذه الفكرة حل لمعضلة التمثيل في فرض رأي الأغلبية على الأقلية في الأنظمة الديمقراطية، وعدم احترام رأي الأقلية. الفكر العام الصحيح هو فكر الإقناع والاختيار والحركة ودور وسائل الاتصال من صحافة ومذيعات وتعليم إجباري للذين والبنات دور أساسي في توير «الفكر العام المتحرك»، الغاية تكوين الشعب وإعداد الأغلبية لتكون ذات قدرة على اختيار معيشتها وحكومتها، «فلا وجود لشعب يحب طاغية»، ولا وجود «لأغلبية تنتخب قادة ونوابا منافقين». يؤكد الفاسي أن كل فكرة لعب عنها الأغلبية، وتكون ضد الأسس الأخلاقية التي أمنت بها الأمة، يجب أن تنهم وإن بعد النظر فيها، فالشعوب لا تعبد إلا نفسها ولا ترضى لحريتها بديلاً<sup>(١١)</sup>. إن الأسلوب الديمقراطي هو الأخير وبسببه توجبه الرأي العام لأنه يعيد سيطرة العقل على القوضى والتسلط. وهنا ينتقد التفتاوت الاجتماعي ودور قوة المال في تضليل الناس واحتكار القوة والشركات في الضغط على الفكر العام مستلجاً ضرورة الأساسية لتدخل المثقفين والقيام بواجبهم في مقاومة قوة المال، وفي أن يتحرروا من كل سلطة مادية أو معنوية لذوي النفوذ. على النخبة الثقافية أن تتجرد مطلقاً من كل المنافع الطرفية، وألا تراعي في عملها سوى مصلحة الأمة ومصلحة الحرية<sup>(١٢)</sup>.

أكدنا أن نقدا كهذا يندر مثله في الطيفية التاريخية الرائعة، وهو نقد لا يتصل بشكل ضيق بالمطلب الأساسي لتحقيق الاستقلال، ولا يكمن هدفه في نقد النخب الثقافية والسياسية، بل هو يروم تحقيق الحرية وتأسيس أخلاق جديدة في وسط المثقفين والسياسيين أولاً لتعمم على فئات الشعب، إنه نقد قابل للتصحيح لأن في ذلك نزولاً للمثقفين من أبراجهم العاجية - موضح الحلم في دنيا ابن طفيل أو جنة روسو - إلى قاعدة الحاجات الأساسية والضرورات الملحة للأمة استناداً إلى الماضي، إن كان في ذلك ما يناسب حاجات العصر، فالفكر يقضي بالأخذ من الماضي، وإعمال ما يضر المجتمع من عمل العاصرين<sup>(١٣)</sup>. لذلك فعمل النخبة لا يقتضي في توجيهها للرأي العام أن تستسخ



نظريات الغرب. وإن قلّتي حريتها بقيمه وتجارية. بل لا بد من اختيار النهج المناسب انطلاقاً من شخصيتنا المستقلة دون مركب نقص أو استعصار للذات في مقارنتها بالآخر/الغرب، وكثيراً ما ردد علال الفاسي: «إنهم رجال ونحن رجال، يجب أن نضع هنا عقدة النقص التي تملنا من الوقوف»<sup>(١)</sup>. وهو لا يفت عند هذا المستوى من النقد المدعم بتحديد مهمة التكلف، بل هو يرى أنه يتعين أن نتفطن لمفاتيح الأساليب الخطائية لأن الجمهور لا يفرق بين الوسيلة والغاية، فهكون ضحية وسائل خطائية تضمن غايات خطية مناقضة جوهرها لما نلته في الظاهر الوسائل الخطائية. إن الشيوعيين والفاشيون - تحضره بدقة ووضوح تجربة ستالين وهتلر - يضلّون على وتر واحد هو المطالبة بتحسين الوضعية الاجتماعية، ويظنون رفيتهم الحقيقية في سلب حرية التفكير للعامل والمول<sup>(٢)</sup>. نقد صريح إذن للأيديولوجيات السياسية الكليانية التي وأدت الحرية لتسود الفكرة الواحدة والمطلقة كدعامة لمصالح الأقليات السياسية الحاكمة. إنه نقد يعيد تطعيم علاقة المجتمع المدني بالمجتمع السياسي لأن الأساس في المجتمع الغربي، وما يجب أن يشغل الرأي العام الغربي هو الحرية. ينتقد الفاسي مرة أخرى النخبة التي جارت المدنية المعاصرة، كما ينتقد التجار المتطرفين مع الاستعمار الذين رغبوا مصالحهم الذاتية في التجارة والربح قبل المصلحة الوطنية مقدماً مثال «مشروع مدينة البغداد الذي حاولت شركة فرنسية إقامته بمراكش، وكيف قصت «الكتلة الوطنية» لها، كما يقدم مثال لدريس فيم الثقافة الفرنسية من خلال أمثال لافونتين وفولتير بالمؤسسات التعليمية.

إذا كانت خصائص الإحاطة، الشمولية، الطابع الاجتماعي، الشجور والأرستقراطية الفكرية هي المقومات الأساسية بالنسبة للنخبة السياسية الوطنية والنخبة الثقافية لاكتساب تفكير صحيح وعميق يلوّز الرأي العام ويوجه نحو هدف حقيقي هو الحرية، فإن الحرية هنا ليست قيمة اقتبسناها من الغرب بل لها حضور في أصلنا (الإسلام) الذي يجب ألا نغفل عنه وأن نعتز به. ولذلك فواجب النخبة الثقافية هو خدمة المجتمع بالإحلاء من شأنه وتعريفه بأسواره وجذوره، لأن قيمة الغرب كوطن لأمة تجتمع فيها حضارة الغرب وثقافة الإسلام، شروط الفكر الصحيح التي يتعين أن يلتزم بها نخبة المثقفين هي: ١. مساعدة الأمة على البقاء ومكافحة سيورها إلى الأمام. ٢. الاستجابة لمعاجلات الأمة كفدية لكل حركة وطنية. ٣. التقدمية، فكلمة لا توجه الأمة إلى الأمام هي فكرة عقيمة. ٤. الشمول، فالفكرة أو النظرية التي تقترح التحول الجديدة عليها أن تستحضر كل مكونات الحياة في البلاد. ٥. تلك هي شروط الفكر الصحيح والقاعدة التوجيهية لـ «اختيار الأفكار»

لأن الهدف ليس هو الأخذ بأفكار الغير ولا التثبيت بعداداتنا التي قد يكون فيها ما يلحق الضرر بنا، بل هو تحقيق الحرية وتأكيد الهوية بمقاربة جذرية للمشروع الاستعماري. إن الحرية المنشودة كغاية للفكر الصحيح، وكغاية بالنسبة للطب السياسية والثقافية لا يمكن أن تكون نسيجاً لحرريات تحققت في الغرب، بل حرية متأصلة في تجربتنا التاريخية لها نسقها العميق في هويتنا الجماعية. في خاتمة الباب الأول من «الفرد الذاتي»، ويلغة تكلف دلالات أطروحته حول الحرية يؤكد: «إن الحرية لا تتحقق إلا إذا عرف الشعب حقيقة نفسه وأدرك مراميها، ثم اختار من بين التجارب الإنسانية ما يساعده على الاحتفاظ بنجاح تجربته هو ككائن حي مستقل وليس صورة مكررة لغيره»<sup>(1)</sup>.

تكمن وظيفة المثقف والحركة الوطنية في تعهيد الطريق نحو الحرية وخلق مسالكها والدفاع عنها كقيمة عليا، وهي تحقيق الحرية الذاتية والتحرر الفردي أولاً من خلال الشروط الأساسية الموجهة لعمل المثقف وتأسيسها على خصائص جوهرية لا بد أن تتوفر في كل تفكير صحيح. لكن حرية التفكير ليست إلا مطلقاً ضرورياً لتعميم الحرية في المجتمع لتشمل فضاءات السياسة والاقتصاد والاجتماع والدين لتجسد في السلوكيات الفردية والجماعية. كيف يتمثل علال الفاسي بحضور الحرية في المجتمع وداخل تلك الفضاءات؟

## ٦ - قيمة الحرية بين النظرية والممارسة

شكلت خلاصة الباب الأول «مسائل الفكر» مقدمة ومُدخلاً للباب الثاني «التفكير بالمثال» حيث يؤكد المؤلف على الاختلاف التاريخي والتباين الواقعي بين الفكر الإسلامي والفكر الرسمي الكنسي. الإسلام ينادي كل ما يحد من سلطة العقل ويؤدي إلى استبعاد الجسد والروح. لذلك لم يكن هناك صراع بين العلم والدين في المجتمع الإسلامي كما كان بين المؤسسة الكاثوليكية المسيحية والمؤسسة العلمية الجديدة في فجر النهضة الأوروبية. مجال العلم هو التجربة العلمية التي تستثمر الطبيعة وتحاولها وتجرب على كائناتها بما فيها الإنسان. أما مجال الدين فهو التجربة الإيمانية. وتأكيد القيم المتعالية على التجربة الحسية والمموسة، وما تأكيد الفكرة العلمانية التي انتقلت إلى بعض العلماء المسلمين بالجزائر إلا رغبة في تخليص الشؤون الدينية من رهاية السلطات الاستعمارية في نظر علال الفاسي، إذ لا وجود للفكرة العلمانية في أي بلد إسلامي. إن الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة والتفكير المطلق<sup>(2)</sup>. الفكر

الإسلامي في منطلقة ثورة على المجتمع الفاسد وعلى الوشية. وهو ليس فكراً جامداً، بل هو فكر حركي متطور ومتجدد له قدرة مقاومة الجمود والامتناع بروحانية العمل والكفاح من أجل التمتع بالحقوق والشعور بالعدل وتذوق معاني الحرية<sup>(١٢)</sup>.

إن الهدف هنا هو التأسيس لفهمة الحرية في التجربة الإسلامية، وإثبات وجودها داخل المنظومة الدينية - الإسلامية. فقد تسائل: لماذا هذه الرغبة في تأسيس الحرية داخل المنظومة الكلية للدين الإسلامي؟ إن الضرورة الحفزة على ذلك تتجلى في الرد على الأطروحات الاستعمارية والامتشراقية وبعض المزايم المحلية التي لعت الإسلام بكونه ديانة كاهنة للحرية فاسدة للاجتهاد والاختلاف. الرد هنا مزدوج: رد على دعاوى الحرية تتضمنها كتابات مستشرقين وعطاء اجتماع ومؤرخين غربيين، وخاصة الفرنسيين منهم. ورد أيضاً على بعض دعاوى النزعت التي تغلق باب الاجتهاد، وتحد من حرية الفكر باسم الإسلام. تتأطر أطروحة عماد الفاسي حول الحرية ضمن التسلسل العام للمنظومة السلفية التي تربط ربطاً عضوياً بين الإسلام والحرية، فلما كان التشبث بالإسلام والحرية كان التمسك حائناً، ولما خففت الحرية وانقرضت عقد تمسكنا بالحرية ناخرياً. تلك خاصية المنظومة الفكرية السلفية والتي تؤكد عليها أيضاً منظومات فكرية أخرى كمنظومة الفكر الليبرالي داخل المجال العربي<sup>(١٣)</sup>. ففهم الحرية بمعنى شاعل، فهي «الغذاء الضروري لحياة» كما يقول لطفي السيد. الحرية هي المنظومة الليبرالية الغربية تعني غياب رقابة الدولة، وهو المعنى الذي لازم ليهيرالية الفكر الغربي في القرن التاسع عشر<sup>(١٤)</sup>. ما هي مجالات الحرية التي يؤصل عماد الفاسي لعضورها داخل التجديد الإسلامية؟ وكيف ينتقل من التفكير في الحرية كغاية بالنسبة لمجتمعاتنا - بعد أن انتقد تفكير النخب الثقافية والسياسية - إلى انتقاد تجربة الحرية في الغرب ودراساتها كتجربة واقعية في مجالات الاقتصاد والسياسة في فضاء الآخر؟

#### • الحرية الاقتصادية بين المنظومة الإسلامية والمنظومة الغربية

في الباب الثالث من «التفكير الذاتي» والذي حمل عنوان «الفكر الاقتصادي» يتمع مجال النقد لانتقال من نقد الذات إلى نقد الآخر في نظرياته وتجاريه الاقتصادية والسياسية، يعي المؤلف - انطلاقاً من تكوينه الثقافي، وبناء على تجربة تطور الأنظمة السياسية بعد الحرب الكونية الثانية - أن نظرية ماركس في تفسير التاريخ هي أكثر النظريات شهرة، وتستند إلى فهم تطور الأحداث والوقائع اعتماداً على العامل

الاقتصادي. إن المدرسة الاقتصادية بصفة عامة، والمادية التاريخية بشكل خاص، تستمدان إلى الأسس التفسيرية التالية، أولها أن قواين التاريخ موجودة وموضوعية، لأن التاريخ لا يتطور وفق العشوائية والصدوقية، بل وفق قوانين اقتصادية، ثانياً أن الباحث الاقتصادي منقوق على غيره، وهو ما يسميه التصور المادي التاريخي بالعامل المحدد في التطور، ثالثاً أن الجمعية تستسلم للأسوس التشبيه بالوسط، حيث يلعب المحيط الاجتماعي دوراً في تربية الأفراد أنفسهم، تربوياً واجتماعياً، لكن هل هذا يعني أن ماركس هو أول من فهم التاريخ انطلاقاً من الدور المؤثر للعامل الاقتصادي؟ هنا يؤصل مرة أخرى للتفكير الاقتصادي داخل المجال العربي الإسلامي، فيعتبر أن ابن خلدون كان سابقاً لماركس وهايكو في تأسيس المدرسة الاقتصادية، بل هو أول مؤسس لها<sup>٢٢</sup>، بينما يعتبر ماركس أن العامل الاقتصادي هو أهم العوامل المؤثرة للتاريخ الاجتماعي. الفرض هنا هو بيان أن التفكير الاقتصادي لا يتصل في نشأته بالغرب كمكان ولا بالقرن التاسع عشر كزمان، فأسأله حاضرة في «المقدمة» العلامة ابن خلدون.

تظهر القراءة الثانية لأشكال ومظاهر الحرية الاقتصادية أن الحرية قيمة سابقة على الصالحة الاقتصادية، بل إن غياب الحرية خطر على الدولة والمجتمع في حين أن الاضطراب الاقتصادي يمكن علاجه، ولذلك فالخطر على الدولة لا يكمن في الهزات الاقتصادية، بل في ضياع الحرية وانتفاء وجودها<sup>٢٣</sup>. إن التأكيد إذن على الحرية ضرورة استراتيجية وليس دعوة لتتصر لحرية المبادرة في مجال الاقتصاد، وإطلاق العنان للطبقة ذات الامتيازات لاحتكار كل الخبرات، والاستحواذ على الثروات، الحرية مشروطة بوجود تعميمها على الكل لأن «المشكلة الاجتماعية العصرية كلها تنلخص في هذا الاحتكار الشؤوم للشروة في يد أقلية ضئيلة (...) إن الحرية التي تشهدها لا تفسد لها قيمة إذا كنا عبيداً للمصالح (...)»<sup>٢٤</sup>، يظهر جلياً أن الحرية الاقتصادية ليست هي تشجيع المبادرة المطلقة لطبقة اجتماعية على حساب باقي الطبقات الأخرى، فهذه تصبح عبودية: إن الحرية الاقتصادية تعني لهيئة العمل للجميع، وإشراك اليد العاملة وسائر الفئتين في سرائير الشؤون الاقتصادية والمالية والتحرر من الفقر، وحماية الدولة للمواطن اقتصادياً بضمان حقه في الشغل والدراسة<sup>٢٥</sup>. الحرية الاقتصادية الحقيقية تعني التحرر من المال، ومن سيطرة الاتجاه المادي في التفكير الاقتصادي كذلك، فخطأ أغلب النظريات يرجع إلى تقويمها للمال كمعامل أول وأخير في فهم تطور الوظائف الاقتصادية والاجتماعية، وفي تصورها للحلول الخاصة بمعضلات العصر. يظهر حكم المؤلف هنا كاستنتاج تركيزي

لعرضه للمضامين الأساسية للنظريات الاقتصادية، وبخاصة الماركسية والقوضوية والنفائية والقاشية، وهو عرض غني يتوخى قراءاته وتعدد مناهل ثقافته، يتجلى بعد التنوع في قراءة المؤلف للفكر الاقتصادي الحديث بمدارسه المختلفة، في الفصل الثالث من الباب الثالث حين يعرض له المحاولات النصرية لحل مشكلة الاقتصاد، فيضعها في سياق تاريخي شامل هو محاولة تصحيح واقع الكنيسة وترعيمه انطلاقاً من الفكر الاقتصادي الحديث، ليثبت فشل تلك المحاولات. يكشف هذا العرض عن قراءة فاحصة لتاريخ الإسلام ليس من منظور الفقيه والأساتذة بجامعة القرويين فقط، بل من منظور الباحث الاجتماعي والمؤرخ الذي يثبت وجود نظريات شاذة لحل مشكلة الاقتصاد في التاريخ الإسلامي، (الفصل الرابع) التي ظهرت كثورة ثانية على التحويلات الاجتماعية الكبيرة، وعلى بذخ الأرستقراطية الحاكمة منذ عهد الخليفة عثمان، إن الثورات الاجتماعية التي تلكت الثورة الأولى للإسلام، والتي جاءت انتفاضة على الأرستقراطية القريشية التجارية، كانت مطعنة بالإباحية الإسلامية وهي لم تتمكن من القضاء على الدولة العباسية، لكنها على المستوى الثقافي والأيدولوجي أثارت الفوضى والكتباس محاولة منها لهدم أصول الفكر الإسلامي السني. يستغل خلال الفصل الخامس من الحركات الاشتراكية المعاصرة ليست جديدة في دعواتها وأطروحاتها لأن لها جذوراً هي التجربة الجماعية للشعوب الإسلامية، ونجاحها في الأزمنة الماضية يرجع إلى ظهور الآلة التي ساعدت كمنو للعمال على تطوير فكر رافض يؤدي إلى الثورة الاجتماعية. أما في المصور القديمة فكان اتحاد الملك والعمل عائداً أمام تحقيق الحركات الاشتراكية لأهدافها، خلاصة قد يعارضها الفكر الاجتماعي وعالم الاقتصاد كما يعارضها الماركسي باعتبار أن الاشتراكية تحققت بعد تطور المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، ودخول العصر الرأسمالي، لكنها خلاصة تبين المصرد المميز للمؤلف في نظره لتاريخ الحركات الاشتراكية، وفي قراءته لتاريخ الفكر الاقتصادي، إن التحري الموضوعي في استجلاء قصيدة عملاق الفاسي من الكتابة في الفكر الاقتصادي، ولخصيص باب بأكمله لمناقشة النظريات الاقتصادية في الإسلام والنظريات الاقتصادية في الغرب والمقارنة بينها، يؤدي بنا إلى استنكاه رغبة المؤلف في إثبات خصوصية الفكر الاقتصادي في الإسلام، (الفصل الخامس) كأطول فصل في الباب الثالث لأن الديانة الإسلامية تعتبر المال هبة خلقها الله ليعمل بها البشر<sup>(٣١)</sup>، فهو وسيلة وليس غاية. الإسلام يشترك مع المسيحية واليهودية في تحريم الربا، ولعل تكديس الأموال والثروات هي البنوك في عصرنا الراهن تون استفاضة الأمة منها مع حرمان الفقراء يظهر

مشروعية التحريم وصحته. عارض الإسلام أيضا القمار والخمر والإنفاق على البغايا، والتزيين للمسرف للمساجد والأضرحة، بل إنه أقر الحجر على السارقين من أصحاب المال، كما حرم ادخاره. يشدد علل القاسي على مبدأ تطبيق الزكاة كركن أساسي في الإسلام، لأن تطبيقها بنسبة ٢.٥٪ إلى ١٠٪ من قيمة المالك عليه سيحسن حالة المجتمع المغربي ويوفر ميزانية كبيرة لعلاج أدوائه الثلاثة: الأمية، الفقر، المرض<sup>(٢١)</sup>. مطلب لا يمكن أن يجادل في مشروعيته وراعيته خاصة وأن التوضعية الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية لم تعرف الإنجازات التوعوية المهمة. إنها وضعية الفقر والأمية والتفاوت الاجتماعي والبطالة... إلخ.

إن الإسلام لا يخلو النقاش الشريرة مع النظم الاقتصادية أخرى ما دام يؤسس نظامه الاقتصادي على أساس الإصلاح والعدالة الاجتماعية، وإزالة الفوارق الطبقية. إن تصور المؤلف هو تصور جزري لمسألة توزيع الثروات، وهو يتميز عن بعض التصورات الإسلامية الأخرى التي انطلقت من معالجة العدالة الاجتماعية إلى معالجة مسألة الحكم في الإسلام<sup>(٢٢)</sup>. فهو يظل مرتبطا بموضوع الاقتصاد - يناقش علل القاسي في الفصل السادس مسألة «ملكية الأرض في الإسلام»، وكيفية طرح الأحكام الإسلامية للملكية الأرض، فتجربة الخلفاء المسلمين تكثف من محاولاتهم توزيع مصادر الثروة، ولكنهم الموارد ذات القيمة بالنسبة للجماعة الإسلامية مع احترام الملكية الفردية. إن هذا الإتيان للأصول الإسلامية للملكية ليس إلا تمهيدا لمناقشة القضية الراحنة في اللحظة التاريخية والسياسية لكتابة «النقد الذاتي»: مشكلة الأرض المغربية التي أصبحت بالقوة أرضا مسلوقة من طرف الاستعمار.

في الفصل السابع «ملكية الأرض في المغرب» يظهر أن المؤلف يقدم رجل السياسة، فالتكوين الثقافي والنظري للمؤلف، وإطلاعه على الفكر الاقتصادي جاء ليوصلهم في إلغاء الفكر الوطني والحركة الاستقلالية المتناضلة ضد الحضور الاستعماري بأرض المغرب. كان نقده للنظريات الاقتصادية في المجال العربي الإسلامي، ونقده للنظريات الاقتصادية للجماعة الإسلامية، ولكن أيضا عرضه لأشكال ملكية أرض في آخر عهود الاستقلال قبل الاستعمار (ص ٢٨١)، كل ذلك شكل مقدمة لدخول الأطروحة الاستعمارية التي تدخل المغرب ضمن مجالها الجيو - سياسي امتدادا لفرنسا، والتي فرضت بوسائل عسكرية إكراهية، ووسائل أيديولوجية وأفع السيطرة الاستعمارية. يعلن علل القاسي في وضوح مستثمرا فكرة الاقتصادي لتدعيم فكره السياسي أن لا حل لأحد في تلك الأرض المغربية

سواء من الأجانب أو من النخبة المغربية، والتي تظل أرضاً في ملك الطائفة الإسلامية<sup>(١٢)</sup>. غاية الفكر الاقتصادي والملكية الاقتصادية هي الحرية، فلا حرية للإنسان المغربي إذا كانت أرضه مغلقة وهو راجح تحت الاستبداد الاقتصادي للمعمرين الفرنسيين. أصول ثلاثة تستند إليها الحرية الاقتصادية: أولاً اعتبار المال وسيلة لا غاية، ثانياً اعتبار الملكية معبوراً تتركز فيه الحرية الشخصية، ثالثاً تعجيد العمل عوضاً عن تعجيد المال. شروط ثلاثة للحرية في المجال الاقتصادي، وهي مدخل لاستيعاب درس بلوغ، وهو أن كل النظريات الاقتصادية وكل التجارب في إدارة الشأن الاقتصادي وتراكم الثروة لن تحقق الغاية الحقيقية والهدف الأسمى إن هي استبعدت الإنسان واستوطنت أرض الغير.

#### • الحرية الاجتماعية بين الحق والواجب

يتضح إذن أن منهجنا في تحليل أفكار «نقد الذاتي» هو منهج استقرائي لأنه يتبع الفكرة في جزئياتها ليركبها في كليتها، انطلاقاً من أهداف هذه الدراسة والأسئلة الموجهة لها. لا يستلزم هذا المنهج أطروحة الكتاب لتقدم أهداف بحثنا، بل هناك متابعة متأنية تقرا أطروحة المؤلف في تسلسلها المنطقي والمنطاسية الموضوعاتي من باب لآخر، ولذلك فقد تناولنا فكرة الحرية كقيمة وغاية عبر المسار الثلاثي للأبواب الثلاثة الأولى: إن الباب الرابع «الفكر الاجتماعي» كأكبر الأبواب تفصيلاً في عرض مسوله (يضم اثنين وثلاثين فصلاً موضوعاتها: العائلة، المراء، مهنة الوالدين، التعليم، الصحة، أوقات الفراغ... إلخ) باب يشخص أدواء وأمراض المجتمع المغربي، كما يقترح حلولاً لمعالجتها ويتجاوز حالة التأخر الاجتماعي والاقتصادي، وهي حلول سنعرض لها بالتفصيل في القسم الثاني. بدافع منهجي، أساساً، سنعرض الحرية الاجتماعية انطلاقاً من البعد النقدي المميز لأطروحة الكتاب، إذ ينتقل المؤلف من نقد التبعين السياسية والثقافية في البابين الأول والثاني لتأسيس قيمة الحرية وتحددتها كغاية مطلقة، إلى نقد النظريات الاقتصادية والتأكيد على أن لا حرية حقيقية دون الملكية والعمل في الباب الثالث، ثم نقد المجتمع، وتوصيف إمكانات تحقيق الحرية الاجتماعية في الباب الرابع.

لننتقل الحرية الاجتماعية لا بد أولاً من فهم الحالة الراهنة للمجتمع المغربي التي ليست أثاراً من أثار الإسلام، ولا هي نتيجة مباشرة للتدخل الاستعماري المغربي. إن المجتمع المغربي كمجتمع إسلامي يجب أن يقوم على الأخوة والنضال لا على الانتماءات العشائرية والعصبية القبلية، وهذا بعد تقداً واضعاً للنظرية الخلدونية. يعني المؤلف تصويره لكل انتماء

للمجموعة على أساس الارتباطات العائلية والسياسية والقومية لأن الانتماءات القبلية وحدها كانت عاملاً مساعداً فيسهيل التغلغل الاستعماري، والمسؤولية تقع على من قصر في واجبه، وهو تحقيق رسالة الإسلام التحريرية<sup>(١٢٧)</sup>. لقد فكروا في الجانب السياسي الخاص بالنسب، والمباداة، وأعملوا الجانب الاجتماعي الخاص بتحقيق الحرية الاجتماعية: حرية الأفراد والجماعات. إن الحرية مشروطة بالواجب، فكل تفكير في الحرية هو تفكير في مسؤولية الفرد<sup>(١٢٨)</sup>. إلا نجد حضوراً لوجودية الفيلسوف جان بول سارتر التي تربط بين الحرية والمسؤولية والالتزام؟

الحرية في فلسفة سارتر الوجودية نابعة من الإحساس الفردي، لا تأسرها حتمية من الحتميات، وليست معقولة بطة أو هي نتيجة لسبب، حرية شاملة وليس أمام الإنسان القذوف به في هذا العالم إلا أن يختار ماهيته، فلا وجود لحرية دون اختيار، والاختيار هو التزام بموقف ما<sup>(١٢٩)</sup>. الحرية في فلسفة سارتر حرية التزام، وهي مشروطة بالاختيار أيضاً، إذ يتحول الاختيار الإيجابي الضروري إلى التزام. وهذا ما جعل ملال الفاسي يعتبرها في كتابه «الحرية» مفيدة بمجموعة من المواقف التي تعمد ظهورها<sup>(١٣٠)</sup>. سيجاور سارتر تصوره للحرية كتجربة شعورية فردية، بعد احتلال النازية لفرنسا، فبعد أن رأى أن الشرير حر أيضاً في ارتكاب أفعاله التوقعية للظلم، جعلته تجربة الشر الجماعي الملحق بشعبه من طرف النازية يرى أن الحرية ليست وجوداً لذات فردية البحت بالحرية ولم تعرف ما تفعل بها، بل هي واقع يكافح شعب من أجل تحقيقه. لذلك فالتمييز بين الحرية كإحساس فردي وشعور باطني، والحرية كتجربة عيانية محققة وعلومة تعييز أساسي، فإحساسنا بالحرية لا يعتبر حجة كافية على حقيقتها، كما أن الشعور الحقيقي بالحرية هو حين تكون أفعال الإنسان متسجمة مع دوافعه ورغباته<sup>(١٣١)</sup>. لا حرية حقيقية دون سند التجربة الواقعية للحياة، والانتقال بها من الممكن إلى الكائن، ومن الفعل إلى التحقق.

علا الفاسي فارئ للفلسفات المعاصرة مثلما هو فارئ للنظريات الاقتصادية والسياسية، لكن إطلاعه على التصور الوجودي للحرية وتوظيفه لمقاهيم الالتزام والمسؤولية والاختيار كما يوظفها سارتر لا يجعله مكرراً لفلسفة سارتر في مقارنتها للحرية ولا ناسخاً لها، فإذا كان الفيلسوف الفرنسي من أشهر فلاسفة القرن العشرين الذين فكروا في مسألة الحرية، فإن علا الفاسي من أشهر المفكرين القاري ورجال السياسة الذين فكروا أيضاً في مسألة الحرية. ثمة اختلاف واضح في المنظومة المرجعية النظرية عندما الحرية في فلسفة سارتر أصلها الشعور بالعدم، والفضل الوجودي، والالتزام المثقف هو الالتزام



فردى أولاً قبل أن يكون التزاماً تجاه الجماعة. أما هلال الفاسي فهو يؤصل الحرية داخل المجال الإسلامي، وهو يتشبه بها كقيمة في ارتباط عضوي والفكرة الوطنية التحررية، ولا يتصور حرية للتلف أيضاً إلا في إطار الحرية الشاملة التي تبدأ أولاً بالاستقلال الوطني.

يتبين بعد توضيح اليمد العميق لحضور الحرية الاجتماعية والتفكير فيها كالتزام وواجب، وبعد إبراز شكل حضور الحرية عند الفاسي مقارنة بحضورها عند سارتر أن الخلاف يقدم توصيفاً اجتماعياً للمجتمع المغربي من خلال عناصره الأساسية وهي: العرب، البربر، الإسراقيون (اليهود)، والأفارقة. هذا التعدد في التكوين الاجتماعي المغربي ليس دليلاً على انشطار في الكيان الحضاري للأمة المغربية، بل هو دليل على انصهار واتحاد حصل في دائرة القومية المغربية. وتعد لغات التخاطب حسب اللهجات المحلية للقبائل ليس خطراً على الوحدة الثقافية للمجتمع لأن أبعاداً عدة تتميز بتعدد تركيبي في لغاتها ولهجاتها المحلية. إن الخطر يكمن في التدخل الاستعماري الذي خلق تعاملاً بين المغاربة على مستوى التخاطب، فئة تنطق باللغة الفرنسية أو الإسبانية، وفئة أخرى تكفي بلغتها المحلية. إنه هدف من أهداف المخطط الاستعماري التي وجدت استثماراتها في «الفرنكفونية»<sup>(1)</sup> التي تعني الآن «الوحدة الثقافية لأفريقيا». رغم أن أغلبية سكان القارة لا يتقنون اللغة الفرنسية، فمن بين 62 مليون إفريقي الذين يصنفون ضمن الفرنكوفونيين لا نجد إلا 62 مليوناً يعرفون اللغة الفرنسية، يضاف إلى ذلك أن العديد من البلدان أصبحت تؤكد استقلالها الثقافي بعيداً عن المخططات الاستعمارية وأهداف الفرنكوفونية<sup>(2)</sup>. لا بد إذن من الحفاظ على الوحدة الثقافية للهوية الوطنية، وتحسين مستوى التعليم لدى المغاربة، ورفع متوسط الدخل الفردي لدى الساكنة القروية<sup>(3)</sup>. كما أنه لا بد من معرفة الأدواء الاجتماعية، بل يجب أن يكون في نفوسنا وفي نفوس أبناء قومتنا شعور كافٍ ووجدان عالٍ بضرورة إصلاحها (الأمرامير)<sup>(4)</sup>. إن التفكير الصحيح في المشاكل الاجتماعية، وتصور الحلول الممكنة للأمراض الاجتماعية هو تفكير يتعين أن يكون شمولياً يتجاوز الحلول السطحية والنظرة الجزئية، كما يتجاوز كل تشبث بالجبرية التي تعارض إصلاح أحوالنا بدعوى أن الأمر مقدر علينا. يدعو الفاسي إلى تجاوز هذه الظواهر السلبية في التفكير الاجتماعي، وذلك بتقديس العلم والتصميم الاجتماعي، والارتكاز على حصيلة الأبحاث العلمية، واستخدام الوسائل والمؤسسات الاجتماعية المثقفة والجديدة لتكوين مجتمع مغربي صالح<sup>(5)</sup>.

إن الحرية الاجتماعية لن تتعلق إلا بإصلاح المجتمع، إلا لا يمكن أن نتعلق في مجتمع

الجهل والفقر والتأخر. وعلل الفاسي يعني المثلثات الموضوعية والعوائق المادية التي تحول دون إنجاز هذا المشروع الإصلاحى، يوضح ذلك فيقول: «ولكن هذا الهدف العام لا بد من تحليله بحسب العناصر التي تتكون منها مناطق العمل وإعداد المال والرجال للتصميم به. وسنحاول في الفصول المقبلة إعطاء التوجيهات في كل ناحية من نواحي العمل، وعلى هيئتنا ورجال الإصلاح في وقتنا أن يدعوا إليها، ويعملوا على تهيئة الوسائل لإنجازها. إن التفكير في المجتمع لا يتم إلا بإحداث الثورة الفكرية التي دعونا إليها، وإن التحرر الفعلي من خرافات الماضي وأباطيل الحاضر في مقدمة العوامل على الإصلاح والكفاح من أجله»<sup>12</sup>. تحرير المجتمع والانتقال به من حالة التأخر والانعطاط إلى حالة التقدم والتطور عمل رهين عاملين أساسيين: العامل الأول مادي يرتبط بإعداد المال والرجال أي توفير الرأسمال البشري والمالي. وهو عامل سيأتي تحليله بإسهاب ودقة لاحقا في هذه الدراسة. أما العامل الثاني المعنوي الخاص بالإنجاز ثورة فكرية فهو يرتبط في جوهره بمسؤوليات المثقفين ومهامهم كما حددتها المؤلف في البابين الأولين. فعلى الفاسي في نقده للمثقفين يحدد الحرية كهدف وغاية أسمى ينبغي حضورها في منظومتهم الثقافية والأخلاقية.

يبد أن الحرية الاجتماعية، وتحرير المجتمع وإصلاحه الشامل كلها أهداف لا تحلقها النعية الثقافية وحدها، ولا يكتفى بها وحدها كافيًا لإنجازها، بل لا بد من مفتاح أساسي لكل الحريات الفردية والجماعية. فلهذا تعدد تحرير التفكير والتعبير، وضمن حق المواطنة وحماية حقوق الكل. إنها الحرية السياسية التي تتفرع إلى حقوق أساسية: الحق في التعبير، الحق في التجول، الحق في الانتخاب، والحق في الانتماء السياسي.

### • الحرية السياسية أو مطلب الديمقراطية

الحرية السياسية غير منفصلة أو منعقدة عن الحرية في مستويات الثقافة والاقتصاد والاجتماع، وتحقيق مظاهر شكلية من الحرية السياسية لا يعني اكتساب الحقوق وكمال الحرية. كما أن الشعور بالحرية لا يعني وجودها كتنجريد واقعية، فوجود مؤسسات سياسية «ديمقراطية» في ظاهرها لا يعني أيضا وجود ديمقراطية حقيقية. فإذا كانت الحرية السياسية مفتاحا لولوج المجالات الأخرى للحرية، فإن الإصلاح الشامل للمجتمع، وتحقيق الثورة الفكرية هما الضمانان لتجذر الحرية السياسية داخل المجتمع. صحيح أن مطلب الحرية في تاريخه مشدود إلى غاية أساسية هي الاستقلال، لكن المطلب الشامل العميق والبعيد المدى لتحقيق الحرية هو إصلاح «الجهل الاجتماعي الغربي». لقد بين الفاسي في

مؤلفه حول «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» أن الحرية ضرورية من أجل صلاح الأمة، فابرز أهمية التنظيم السياسي الحديث ومبادئ حرية التعبير والتفكير والتفعل مستخلصا أن الاستقلال هو الشرط الأساسي للحرية وتحمل المسؤولية<sup>(١٨)</sup>. مذكرا بأن الفصل الأول من «برنامج الإصلاحات المغربية» (مطالب الشعب المغربي) تقدم إلى السلطات الاستعمارية سنة ١٩٢٦ كان متعلقا بالإصلاحات السياسية ذات الهندسة السياسية<sup>(١٩)</sup>. وهو البرنامج الذي يعد أيضا مثالا للتقدمية<sup>(٢٠)</sup>. خاصة وقد تكفلت بصياغته نخبة من المثقفين المغاربة وقدمنته إلى الجهات المعنية<sup>(٢١)</sup>. لا يمكن نسيان أن حزب الاستقلال ارتكز في مذهبه على مبادئ في مقدمتها: الاستقلال، مناصرة الحرية، ثم مسألة النظام الدستوري بالبلاد. كما أن ارتباط الاستقلال بالحرية واستحالة وجود الحرية دون استقلال يجد دلالته في مساندة الزعيم السياسي عبدالحق الطريس في يناير ١٩٤٦ لمسألة إعادة تكوين «حزب الإصلاح»، ومطالبة السلطة الاستعمارية بالترخيص له بإصدار جريدة «الحرية». كل ذلك يبين أن الحرية السياسية كانت تعني أولا الاستقلال. لكنها لا تعنزل فقط في مطلب **الاستقلال**. بل هناك مطلب أساسي آخر هو مطلب الديمقراطية. إن علال الفاسي يرى أن هناك واقع لا يمكن التغاضي عنه أو تجاوزه، وهو تعايش قوتين، قوة التقاليد التي لا يمكن أن تكون على التخليق السياسية القائمة وتعميد ماضي الدولة المغربية، وقوة الديمقراطيين الذين يحتكمون إلى قوة الإرادة العامة. لذلك فهو يدعو إلى توافق بين القوتين، وتحقيق توازن بينهما يشرف على إدارته رئيس الدولة. كما يتوجب تنظيم الهيئات التتابعية الممثلة لإرادة الشعب وفق مبادئ الديمقراطية الصحيحة، فتا يعارض المؤلف فرض نظام سياسي خاص أو دستور من الدساتير المغربية على الأمة المغربية<sup>(٢٢)</sup>. لأن المطالبة بوضع دستور ليست جديدة في المغرب، ولنا في حاجة إلى الاقتداء بحرفي في صياغة دساتيرنا بالإمصات القانونية والنهاية المغربية. لقد سبق لعلال الفاسي أن كشف النقاب عن أصول مطالبة المثقفين المغاربة السلطانيين عبدالحفيظ وعبدالمعز بوضع إصلاحات اقتصادية، سياسية وعلمية، وبالطورت مطالب بعضهم لتؤكد حاجتنا إلى دستور. وقد قدم علال الفاسي لتاريخ هذه الحركة المطالبة للمثقفين في رسالة خاصة عنوانها «حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل العملية»<sup>(٢٣)</sup>.

يلج الفكر السلفي على أن شرط تأسيس نظام برلماني هو قيام ديمقراطية مغربية صحيحة. هيئات مواطن القوة والضعف المبرزة للنظريات السياسية والقانونية الحديثة الخاصة بالديمقراطية منذ تأسيس نظرية الفصل بين السلطات مع مونتيسكيو ليحل في

المعاصر الزاهن بنية الأنظمة النهائية المعاصرة التي تكرس سلطة حزب الأغلبية، مما يعني أن هذه الحزبية المعاصرة الحاكمة بالأغلبية هي عصبية جديدة شبيهة بالعصبية القبلية لأن خلدون. هنا يؤكد الفاسي ضرورة مراقبة الناخبين لمعتقدهم. إن المؤلف وهو يناقش حالة الحرية السياسية المكبوتة في المرحلة الراهنة (الاستعمار) يضع لبنات وأسس الحريات السياسية في المستقبل. وي طرح ممكنات الديمقراطية السياسية للمغرب المستقل، متمثلة في تأسيس نظام نيابي برلماني أولاً. وفي وجوب التعدد الحزبي تجلياً للفوضى وتنظيماً للمجتمع ثانياً. لقد تصور أن من أولويات العمل بالنسبة للأحزاب السياسية المغربية هي أن تعمل بصورة وهي واقع التعدد، لأن تلك الرؤية هي التي وسعت بميسمها الحركة الوطنية في نشأتها وتطورها<sup>(١٤١)</sup>. إن الحرية السياسية عند علال الفاسي ذات مستويات ومطالب منها الآتي والمستعمل، ومنها الاستراتيجي والمستقبلي، وهذه المستويات والمطالب هي: ١ - مستوى حرية سياسية مستقبلي تتمثل في مطلب تأسيس الديمقراطية الدستورية البرلمانية. ٢ - مستوى حرية سياسية مستقبلي تتمثل في مطلب إشاعة الديمقراطية الداخلية في التنظيمات الحزبية والحركة الوطنية، وهو مطلب الديمقراطية الداخلية في التنظيمات الحزبية وداخل الحركة الوطنية. المطلب الأول موجه للأحزاب الاشتراكية والمطلب الثاني موجه للدولة المغربية في المستقبل. والمطلب الثالث موجه للذات الوطنية الحزبية والتقافية.

الحرية السياسية ليست ضرورة خاصة بالمجتمع السياسي وتنظيماته الأساسية من دولة، برلمان، أحزاب ونقابات، بل هي ضرورة عامة واجتماعية في مقاصدها، لأن التفكير الديمقراطي هو الحل لتجاوز أنواع التفكير العتيق التي هي على الروابط الطائفية والعصبية والدعوية. كما أن الحزب والتقافة والجمعية والمسجد هي المنظمات التي ستحل محل التنظيمات العرقية والقبلية<sup>(١٤٢)</sup>. إن هذه التنظيمات هي التي تنظم مصالح الجماعة في المعاصر الحديث. فالتنظيم النقابي الدافع عن الحرية وطيب الحياة، هو حركة دائمة التطور والمتابعة لروح العمل والتضامن، وتطور الحركة النقابية بالغرب هو ظهور طبيعي في مجتمعات خاصة بعد ضعف الحسبة الاقتصادية والاجتماعية للاستعمار<sup>(١٤٣)</sup>. ومقاومة المعمرين لوجود التقافة المغربية ذات التوجه الوطني. من هنا ضرورة الحركة النقابية للدفاع عن المطالب الاجتماعية للشعالت العاملة، وللمسير مع الحركة الوطنية من أجل تحقيق الغاية نفسها: تحرير السياسي والاجتماعي للشعب المغربي<sup>(١٤٤)</sup>. إن مغربية التقافة ليس هدفاً اجتماعياً فحسب، بل هو أيضاً هدف سياسي يخدم القضية الوطنية، ويفني الممارسة

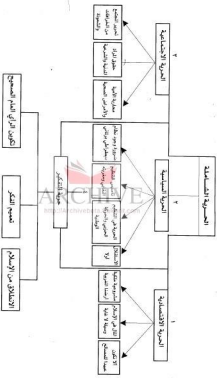
التضالية من أجل الاستقلال. يؤكد علال الفاسي في خلاصة مكررة وقصيدة: «إن قضية العمال القارية جزء لا يتجزأ من قضيتنا القومية، ولذلك يجب أن نعضدها ونكافح من أجل إنجاحها»<sup>(١٢٨)</sup>.

تعدد مظاهر الحرية السياسية، كما تتداخل أبعادها التي يظهر فيها الجانب الثقافي واضحا كحرية التفكير والتعبير، أو يظهر الجانب الاجتماعي والاقتصادي كتشجيع التنظيم النقابي، أو يظهر الجانب السياسي قويا كضرورة التشريع لنظام دستوري يبايى قاعدته الديمقراطية الحقيقية، وهي مطالب ليست ظرفية أو مستعجلة ذات أمد قصير، بل هي مطالب استراتيجية تعمل مجالا أساسيا من مجالات الإصلاح الشامل، فإذا كان الاستقلال مطلباً مستعجلاً ينص على جلاء المستعمر، فإن المطالب الأخرى موجهة للذات: لمجتمعنا بدولته ونخبه السياسية، فهي مطالب تخص المستقبل السياسي حتى لا تقع في الارتجال والحلول الجزئية والسطحية. مطالب تؤكد راعتيتها لأن حرية التفكير والرأي، ومبدأ الانتخاب، وتنظيم الجمعيات السياسية والنقابية تعتبر مكونات أساسية للحرية السياسية إذا انتفت الحرية السياسية، وإذا حضرت وجب أن تتأسس على الديمقراطية الصحيحة، وذلك ما أكد علال الفاسي في «التقدم الذاتي» وما يؤكد في مواضع أخرى<sup>(١٢٩)</sup>.

<http://Archivebeta.Sakhrit.com>

#### استنتاج

الحرية إذن لم تكن قيمة تتسلكن مع قيم أخرى أخلاقية واجتماعية وثقافية. بل كانت منطلقاً ومنتهى الوجود الإنساني، وأعظم صفاته في تفكير راشد السطحية القبرية<sup>(١٣٠)</sup>، فحضورها حضور غير مشروط بقيمة أخرى. فكل قيمات الإنسان من تفكير وعمل وإرادة... إلخ غايتها الأساسية هي الحرية، وكل المؤسسات الاجتماعية والتجارب التاريخية تحركت في مجال الحرية نفعاً لها، أو حُلماً بتحقيقها، أو تجسدها في مؤسسات ونسائير. والحرية في «التقدم الذاتي» كما هي في الإنتاج الفكري لعلال الفاسي، قيمة شعولية لا تقبل التقسيم، ولا يمكن أن تعجز في الحياة الفردية وتغيب في الحياة الجماعية أو المؤسسة الانتخابية. وإذا كان عبد الله العروي يلاحظ أن كلمة الحرية هي أكثر الكلمات تداولاً في الفاسوس السياسي عند العرب في العصر الراهن حتى إن كلمات الاستقلال والديمقراطية والتمعية تستعمل مرادفة لها<sup>(١٣١)</sup>، فإنه يمكننا أن نؤكد أن الفكر المغربي المعاصر عبّر عن فهمه للحرية من خلال «التقدم الذاتي» في النصف الأول من القرن العشرين.



## القسم الثاني، مدخل إلى الإصلاح

### الاجتماعي عند علّال القاسي

ما هي المضامين العميقة لدعوة الإصلاح عند علّال القاسي؟ كيف تعمل الإصلاح؟ وهل يمكننا أن نستنتج أن «النقد الذاتي» حقل ما يعلنه صاحبه من تقديم برنامج مفصل، للحركة الوطنية ول مستقبل الغرب بعد الاستقلال؟ موضوعنا لا يتناول مفهوم الإصلاح من منظور المؤرخ، لأن هذا كهذا يتطلب التحري التاريخي في المرجعيات الواقعية التي التفت فيها بينها لصياغة «النقد الذاتي»، كما يتطلب الدراسة الوثائقية لكل الوثائق المعلقة في إنتاج هذا الكتاب الأساسي بالنسبة لعلّال القاسي أولاً، وبالنسبة للحركة الوطنية ثانياً، وبالنسبة للمجتمع المستقبلي ثالثاً، كما أن موضوع هذا الفصل لا يرتبط بسوسيولوجية الثقافة، بل هو اقتراح مقارنة تحليلية للمشروع الإصلاحي، وتفكيك دلالته، واستجلاء مضامينه لتركيبة في مفهوم أساسي هو «الإصلاح الشامل».

هي دراسة مفهوم الحرية في «النقد الذاتي» كان التشديد على أن الحرية ليست يوتوبيا أو شعاراً، فهي تجربة شاقة ذات أهلا شديدة اجتماعية، سياسية واقتصادية لا تتحقق على مستوى التجربة الفردية فقط، بل على مستوى التجربة العميقة للجماعة والشعب، وهي تتطلب توفر «حد أدنى» هو الحرية السياسية خاصة في مطلبها الملح، الاستقلال. وقد كان التأكيد أيضاً على أن الحرية لتطلق من تحرر هي التربة<sup>(1)</sup>، وهذا يعني أن تحقيق «الحرية الشاملة» رهين بتحقيق برنامج إصلاحي، وهذا ما يقترحه السياسي الوطني والثقفتي السطفي في الباب الرابع «الفكر الاجتماعي» الذي يشكل مدخلاً لممارسة الممارسة لحقوقهم الاجتماعية إن هم نفذوا هذا البرنامج<sup>(2)</sup>، وهو يدرك بوعي درامي درجة الانحطاط الحضاري، وما يذخر المجتمع من أمراض فتاكة يجعلها في ثلاثة أمراض كبرى هي: الأمية، الفقر، المرض الصحي. المرض الأول يكشف عن ضعف مردودية التعليم بالبلاد رغم أن اللغة العربية هي لغة الدولة والإسلام، فالاستعمار يوظف لصلحته واقع التعدد اللغوي والثقافي المكون للهوية الوطنية المغربية للتكريس واقع التمزق والانحطاط حتى يبعد بعض مكونات ومظاهر المجتمع المغربي عن توظيف اللغة العربية كمركز قوي لبناء ثقافة وطنية تناهض الثقافة الاستعمارية<sup>(3)</sup>، أما المرض الثاني فهو مرض الفقر إذ بين القاسي أن دخل القرويين يقل بكثير عن دخل الحضرين رغم أن الساكنة القروية هي المشكلة للأغلبية من مجموع سكان المغرب. وقد

ظلت كذلك إلى حدود الإحصاء الأخير لسنة ١٩٩٤. أما المرض الصحي كمرض ثالث فهو منتشر بشكل مهول حيث تصل نسبة الوفيات بين الأطفال إلى الثلث، كما أن ٥٥ من الأسر المغربية تعرف زواج الأب بأربع زوجات و ٧٠٪ من الأسر تعرف زواج الأب بأكثر من امرأة<sup>(١)</sup>. يعترف المؤلف وهو يقدم هذه المعطيات الرقمية الخاصة بالوضعية الاجتماعية للمغاربة بأنه لا يتوهر على إحصائيات دقيقة لأهميتها في اكتساب المعرفة الصحيحة بالمجتمع.

«كيف تفكر في المجتمع المغربي؟ سؤال مركزي في فكر علال الفاسي لأنه يطرح سؤالاً كبيراً هو «ما العمل؟» وقد توقفنا سابقاً عند نقد المؤلف لطرق تفكير المثقفين في مجتمعهم ونقده أيضاً للحلول المسطحية التي لا تقترح الحلول الجذرية لمعضلاتنا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كما حددنا الأولويات التي يطرحها وهي: ١ - التصميم الاجتماعي اعتماداً على الأبحاث العلمية. ٢ - استخدام كل الوسائل والمؤسسات الاجتماعية المبتعة لتكوين مجتمع مغربي حيال. ٣ - إعداد المال والرجال لتحقيق الإصلاح المنشود. وهو يشترط تحقيق كل هذه الوسائل والأولويات الراهنة لتحقيق الإصلاح القليل بإصلاح أساسي ذي طبيعة جذرية وهو الإصلاح الفكري والعقلي المتمثل في «إحداث الثورة الفكرية التي دعونا إليها». ومن التهور العقلي من خرافات الماضي وأباطيل الحاضر في مستخدمة العوامل على الإصلاح والكفاح من أجله<sup>(٢)</sup>. إنه إصلاح سطحي موضوعه نقد الخرافة والتواكلية والجهرية الاستسلامية. وهنا يظهر تقاربه مع الإصلاح العقلي عند محمد عبده وتأثره به، خاصة وأن فترة تأليف «النقد الذاتي» هي فترة اتصال الفاسي بالمثقفين المصريين والسياسيين العرب داخل الجامعة العربية. علاوة على تأثره بأفكار الإصلاحية السلفية أثناء دراسته بالقرويين. من أين يبدأ الإصلاح إذن؟

لا يمكنه أن يبدأ إلا من التواء الأساسية للمجتمع والخلية المحورية لتشتت أفراده. يبدأ من الأسرة فهي تحتاج إلى إصلاح لأنها «تتوق في أهميتها كل مظاهر الاجتماع كالليرة والسجد والعمل والجماعة الدينية أو السياسية. ليس ذلك كله إلا امتداداً لعمل العائلة ولعزماً لجهودها»<sup>(٣)</sup>. إنها تتوق في أهميتها كل المؤسسات الاجتماعية الأخرى. ولذا وجب صيانتها وتحقيق التوازن بداخلها. وتوفير الوسائل الضرورية لحماية أفرادها وضمان استقرارهم المادي والفلسفي. يحدد الفاسي الظواهر الاجتماعية السلبية التي تهدد الأسرة في توازنها ولقودي إلى تفككها:



١ - ظاهرة البقاء كظاهرة تشكل خطراً كبيراً على العائلة، فالحجاب لن يضع حداً لهذه الظاهرة فهي لن تزول إلا بتوافر عوامل رئيسية تتمثل في العامل الأخلاقي المتمثلة في التربية العامة للمجتمع وتشبيهه بشكل خاص، والعامل الاقتصادي، وذلك بتوفير الاستقرار المادي للمرأة التي ليست لها إمكانيات مالية لمول نفسها وأبنائها فتضطر إلى المسقوط في الهوة المسيحية للدمارة، وعامل قانوني يقوم على تحريم البقاء، وأخيراً عامل اجتماعي يتركز في تشجيع الزواج المبكر<sup>(١٩)</sup>.

٢ - ظاهرة اضطهاد المرأة<sup>(٢٠)</sup> التي تعرف وضعية متدنية بفقدانها لكرامتها خاصة في المناطق التي يسودها العرف، مناطق التنظيمات القبلية. إصلاح الأسرة لا يكون إلا بإصلاح أوضاع المرأة، فلا يجب أن نهضم حقوقها، ولا أن نرفع على الزواج بمن يريد الوصي أو الولي ولا نرغب فيه، فالغاية من الزواج تقوية عاطفة الحب وتدعيم التضامن والتكافل والإخلاص.

٣ - ظاهرة تعدد الزوجات التي تؤثر سلباً على استقرار الأسرة المغربية فيحرم الأب بعض أبنائه من الإرث أو ينسبهم حقهم في العاطفة الأبوية. فمأ عزال القاضي في مكونات البنية الاجتماعية المغربية فليستجيب أن تعدد الزوجات تنهجه تفكك الأسرة، فقرر أن المصلحة الاجتماعية انطلاقاً من التوازن الإسلامية تقتضي بمنع التعدد في الزوجات، «لأنني أقرر الرأي بكامل الأطمئنان النفسي (...) تطبيق مبدأ الإصلاح الإسلامي بمنع التعدد مطلقاً في هذا العصر إقامة للعدل ولتقدير المرأة وحماية للإسلام»<sup>(٢١)</sup>. لا حاجة لتأكيد ما يميز هذا النقد من جرأة، وما يجعل الطلب واضحاً تكريماً للمرأة والإنسان وخدمة للمجتمع، لأن النص الديني جاء ليعلم الإنسان وينظم مصالحه الدنيوية فضلاً عن شؤونه الدردية والروحية.

٤ - ظاهرة الطلاق المهددة لتعاسك العائلة، الإسلام من أكثر الديانات حماية للمرأة من عبث المحاكم والأزواج، وهو لا يترك حقها في بيع الزوجين أن يفترضا دون تطبيق لأن في ذلك فتح المجال للفساد وفسخ الرابطة الزوجية. إن إصلاح العائلة المغربية لن يتجسد إلا إذا تم إصلاح القوانين والأعراف المطبقة في البلاد، وعلى وجه الخصوص تحرير البلاد من سيطرة الأعراف الجاهلية في بعض المناطق التي تبيع للمرأة مغادرة بيت الزوجية<sup>(٢٢)</sup>.

٥ - ظاهرة الإدمان على المنكرات والمخدرات كافة اجتماعية خطيرة تؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية والأسرية وتصل إلى حد الطلاق. يبين المؤلف في هذا السياق خطر

الإيمان على الخمر والمخدرات: تلك التماسك بين ثنائ المجتمع وذلك بتشجيع من المستعمر، فيقدم مثال تشجيع الفرنسيين والإنجليز للجنود الأفارقة بإفريقيا الاستوائية على أن يتناولوا قسطاً من الكيف المسمى «البانجي» حتى يدمن الجندي ويتدمر يوم عودته إلى قريته، وهو مثال يستقي من تجربته الطويلة باللغس بإفريقيا الاستوائية. إن تشجيع زراعة الأعشاب وتجارة الخمر من طرف السلطة الاستعمارية يدخل في مخطط استعماري هدفه الاستغلال الاقتصادي بمراعاة مصالح المعمرين. وهدفه أيضاً تفكيك الهوية الثقافية الوطنية، ونشيطية قيمها الثقافية والدينية. إن سلامة الأسرة لا تكون إلا في سلامة أخلاق أعضائها. يذكر المؤلف بمبارته في إطار الحركة الوطنية «ولقد كونا في عهد محسن (لجنة التقويم الخلقي) من شباب القرويين والمدارس، فكان لمجهودها الذي لم يدم إلا بضعة أشهر أثر محسوس (...). أما علمائنا ورجال الوعد منا، فامر الأمة معهم إلى الله، إنهم لا يتكلمون عن هذه المفكرات إلا عرضاً»<sup>(٢٧)</sup>. يلقن الفاسي للتفكير الذين لا يؤمنون وظيفتهم الأساسية هي تربية المجتمع بوجه عام، وتربية الشخصية بوجه خاص.

عالم الفاسي مثقف له جرأة نقد المجتمع ونقد العلماء - الفقهاء، وله جرأة تحريم الزواج بأكثر من امرأة إذا كان يضر بسلامة الأسرة ونواحيها. وهو من زاوية تكوينه الفقهى يعمل بعيداً الاجتهاد من أجل مصلحة الجماعة لأن الفقه الإسلامي كما يقول في كتابه «مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي»: «يبعد عن إقامة العدل والإنصاف عن طريق السعادة الفكرية والاجتماعية والرفية في الثواب والخوف من العقاب في الدارين. وهذه الناحية هي التي يختلف فيها الفقه الإسلامي عن الفقه الغربي فالفقه الإسلامي نظام روحي ومدني معا...»<sup>(٢٨)</sup>. الفقه الإسلامي فقه مدني لأنه ينظم الشؤون المدنية والسياسية والاقتصادية للمجتمع وتنظيماته الخاصة. وهو فقه روحي لأن أساسه عقائدي ومنطقه ديني، فالشريعة الإسلامية لم تتأثر بالتشريعات الأخرى كالتشريع الروماني، ولم تستمد أصولها وأحكامها من قوانين أخرى<sup>(٢٩)</sup>. ولذلك فهي أفضل القوانين لأن باستطاعة المسلمين العودة إليها باعتبارها قانوناً له أصل إلهي وتمثل انتصاحاً على العصرية والحداثة أيضاً، إذ لا تناقض لدى المسلم بين أن يحتكم للشريعة وأن يأخذ بما هو عصري. تشكل هذه الفكرة محور أطروحته في دفاعه عن الشريعة الإسلامية<sup>(٣٠)</sup>، وهي أطروحة لن نقولها بالتحليل النقدي لإظهار جوانب محدوديتها والمقارنة بينها وبين القوانين الوضعية<sup>(٣١)</sup>، لأن موضوعنا لا يتصل بدراسة

شخصية علال الفاسي الفقيه، بل هو يتصل بدراسة هذه الشخصية في أطروحتها الإصلاحية، فدرور الدراسة هنا إبراز شخصية الفقيه في نقد التصورات الفقهية التي قد تصبح قوانين ثابتة ولجأؤها حتى يتخلق إصلاح المجتمع بإصلاح الأسرة.

يقدم الفاسي الضرورات العملية والمقترحات العاجلة التي لا بد من تنفيذها لإصلاح الأسرة المغربية وهي:

١ - صيانة حقوق المرأة وتمتعها بكامل التكتسيات المدنية، وعدم منعها من أداء واجبها وتمتعها بالبراءة، ومعارضة كل تضيق على حريتها الشخصية قد يصل إلى حد طردها من المساجد بدعوى الاختلاط المريب<sup>(٣٧)</sup>.

٢ - حماية العائلة المغربية من التفكك، ومن اليأس والمرض، والحد من الهجرة القروية نحو المدن، وذلك بتحسين حالة الفلاح المغربي، ونشر التعليم، وتحمل الدولة المسؤولية الكاملة في تحقيق هذه الغايات<sup>(٣٨)</sup>.

٣ - دور البيت الصغير والوالدين في تربية الأطفال وتعليمهم احترام الوقت وعدم الكسل، وإحساس الوالدين بمسؤوليتهم تجاه الأطفال قبل الولادة وأثناءها وبعدها، ورعايته الرعاية الصحية والأخلاقية بتعليمه الغذائي، وفوز الدولة الأساسي في مساعدة الأسرة دور كبير في توفير الجانب المادي كمسور العناية ورياض الأطفال<sup>(٣٩)</sup>.

٤ - العناية باليتامى والفقراء وأبناء السبيل، وضرورة تأسيس ملاجئ ومدارس كافية لاستقبال هذه الفئة من الأطفال المحرومين عوضا عن الاستئان عليهم بالمسجد الاختيارية، وهذا يظهر دور الدولة ومسؤولية الأوقاف والهيئات المعنية<sup>(٤٠)</sup>.

٥ - الاهتمام بتكثير النسل لأن السكان المغاربة لا يتجاوز عددهم ١١ مليون نسمة، في حين أن منطقة النفوذ الفرنسي يقطنها ٥ ملايين من الفلاحين، بينما التجارية الفرنسية أكثر نسلا. إن القضية هنا يجب أن ترتبط «ببرنامج إنشائي عمراني» يتسل في تصنيع البلاد - حماية العمال - لتشيط الاستقرار في البداية لأن النسل مرتفع فيها، إن هذا الإكاح على مضاعفة النسل والإكثار من النمو الديموغرافي يجد تفسيره في مرحلة الأريغوليات حيث يلعب التفوق الديموغرافي دورا فعالا في معركة التحرر والاستقلال. وهذا ما يتأكد اليوم أيضا حين تحاول الدولة الصهيونية الإكثار من اليهود بترحيبهم من إفريقيا وروسيا لإعطاء دفع جديد للصراع في منطقة الشرق الأوسط، وفرض الأمر الواقع على العرب خاصة وأنها تمثل أقلية عديدة وهذه الأقلية العديدة غير متجانسة ثقافيا، سياسيا ولغويا، لهذه الفكرة عناصر راعيتها لأن تحديد النسل لا يعد دائما خطة

إيجابية خاصة حين يكون للتفوق الديموغرافي الدور الوازن في علاقات الهيمنة والسيادة، تلك هي المقترحات المطروحة لإصلاح المجتمع حتى يقع تجاوز الطواهر السلبية، والذي لا يتوقف عند حدود إصلاح العائلة، بل لا بد من إصلاح مؤسسات اجتماعية وثقافية أخرى لها دورها في تربية الفرد، وقد يكون دورها محدودا بعد السنوات الأولى التي كان الدور الفاعل فيها للأسرة، الإصلاح هنا هو إصلاح التعليم.

أسئلة بسيطة وواضحة ومباشرة، يطرحها الكل، وتختلف الأجوبة بصدها، أسئلة يطرحها المؤلف دون مداراة أو تناس: ما هي أغراض التربية؟ هل هي التعليم؟ كسب الرزق؟ العلم ذاته؟ أم تهذيب الأخلاق؟ فيفترض أنه لو كان هدف التربية هو كسب الرزق لكأ أناسا قادرين على الكسب فتفضي بذلك على كل القيم الثنوية لدى الأفراد وهي المجتمع، الطلبة في هذه الحالة سيتوجهون نحو الصناعات البسيطة التي تحصل الربح المالي السريع، ويبتعدون عن العلوم الصعبة، إن «طلب العلم لأجل العلم مقصد شريف، لكنه غير كاف لتحقيق التربية»، يبي القاسي جيدا ضرورة الجمع بين المنفعة العملية من التربية والمنفعة النظرية (الثقافية)، لتحقيق أغراض التربية لا بد من العناية بالصحة البدنية وتكوين الجسم، وتعليم اللامية الفلق والقرآن والجناب، وأيضا تعليمهم المهن الصناعية والزراعية، وإعطاء الأولوية لهدف أكبر هو «الخلق والخلق والمفولة»، إن التربية لمستطيع أن تفعل الأعاجيب، يقول المؤلف: إن لها غاية سامية هي كمال الحرية، إنه فهم يدرك الأبعاد المختلفة للتربية، ويستحضر أغراضها المتنوعة المادية منها (الرزق) والثنائية والأخلاقية<sup>(4)</sup>، ولعل نفس الأسئلة والهموم تطرح اليوم بالنسبة لمؤسسة التعليم بالمغرب حيث يتأكد التساؤل عن وظيفتها ومردوديتها ومآلها، التربية سيبرورة من التنشئة الطويلة، ومؤسساتنا التعليمية الحالية (زمن الاستعمار) غير مؤهلة لتربية الأفراد وحمايتهم من الانحراف، لذلك فلا بد من إصلاح التعليم، ما هي المقترحات والمطالب المطروحة؟

#### • لغة التعليم

التعليم ممارسة تربوية، نفسية، اجتماعية، وتواصلية تتحقق من خلال اللغة، وإذا كان التعليم يعاني أزمة داخلية فلا بد من فحص قنوات الخطاب داخل فاعليه الأساسيين أي التفكير في نجاعة لغة التدريس، والتواصل بين المعلم والمتعلم، في العهد الاستعماري كان التعليم يعرف تمعددا في لغات التدريس، وهذا التعدد كان أساس التعدد الثقافي الذي

كان عاملاً داخلياً في بناء الذات الوطنية قبل الدخول الاستعماري، وأصبح فيما بعد عامل تفكيك، وهدم لهذه الذات الوطنية. كانت المدارس بالمغرب متعددة، فهناك المدارس الفرنسية العربية لأبناء المسلمين، والمدارس الفرنسية العربية لبنات المسلمين، والمدارس الإسرائيلية الخاصة باليهود المغاربة، والمدارس الفرنسية البربرية، والمدارس اليهودية، والمدارس الحضرية... إلخ<sup>(١٢)</sup>. وهذا التعدد يعزى وحدة التعليم بالمغرب لأن ما يهم ليس مواد للتدريس بل لغة للتدريس، حيث إن لغة التعليم ليست واحدة، ولا تجد حضوراً واضحاً للغة العربية إلا في المدارس القرآنية ومدارس التعليم الأصيل. إن هذا التعدد في لغات التدريس معناه فتح المجال للتفكير بطرق متعددة، وترسيخ الاستيعاب الثقافي والفكري، وتشويه مفومات الهوية الثقافية والجماعية «إن الأمة التي تتعلم كلها بلغة غير لغتها لا يمكن أن تفكر إلا بفكر أجنبي»<sup>(١٣)</sup>. يبين هذا الحكم أن نظرية المؤلف لتسليق التعليم في عهد السيطرة الاستعمارية ليست نظرية جزئية، بل هي نظرية كلية وعميقة تكشف عن المقاصد الحقيقية لسياسة التعليم التي ترسخ الهيمنة الثقافية للمستعمر، وتعيد توزيع السلطة الاجتماعية حارمة أبناء المغاربة من التعليم العالي، وتخدم المشاريع الاقتصادية لقلة العصريين ولهذا لم يكن عاملاً متحرراً من مدارس قروية أو حضرية ابتدائية. وقد عبر مبدع التعليم الثوري السيد بهاروي: عن هذه الغاية بوضوح في خطاب له بمناسبة في تجمع للمراقبين المدعوين سنة ١٩٦٠ بأنه: «يجب إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان»<sup>(١٤)</sup>. فعلى المؤسسات التعليمية أن تستكمل مهمة «التهدئة» التي نفذتها المؤسسة العسكرية بحرب ضد المغاربة الرافضين لتواجد الاستعماري.

استوعبت الحركة الوطنية الأهداف الحقيقية للمخطط الاستعماري في مجال التعليم، وصلت إلى مقاومة تأثيراته الأيديولوجية والنفسية منذ إعلان الظهير البربري سنة ١٩٢٠، بل إنها جعلت إصلاح التعليم هي مقدمة «برنامج الإصلاحات المغربية» لسنة ١٩٢٤، وقد علق حزب الاستقلال هذا التوجه الوطني قائلاً: لجنة مركزية للتعليم تابعة للجنة التنفيذية سهرت على تأسيس زهاء ١٠٠ مدرسة وطنية، وإرسال بعثات طلابية للدراسة بالخارج، وترسيخ العلاقات الثقافية مع الشرق العربي<sup>(١٥)</sup>. إنها عناصر من خطة ثقافية نهجتها الحركة الوطنية لمقاومة الأفكار السلبية لمحاولات استتبات عقلية ثقافية تأتمر بلهم الغرب، وترتفع بنماذج ثقافة المستعمر. وقد بين باحثون ومفكرون مغاربة أروخوا للمسار التاريخي للحركة الوطنية أن هذه الحركة أولت إصلاح التعليم الديني وخاصة بالقرويين أولوية استراتيجية ليكون تعليمهما معصوماً، لأن إدارة الحماية

كانت تعارض هذا الإصلاح، «بالقرويين» هي بؤرة انشأ وتكوين مثقفين ومبشرين وطنيين<sup>(٩٧)</sup>. وهي بؤرة تطور الإصلاحية السلفية التي كانت المنظومة الفكرية المهيمنة للوجود الاستعماري منذ القرن التاسع عشر. توحيد لغة التعليم هدف وطني وقومي يجب أن نسعى إليه جميعا، وهو هدف يبرز خصوصية هويتنا، ويوحد ثقافتنا الوطنية.

#### • دينية التعليم

توحيد لغة التعليم هدف أن يتحقق إذا لم يستند مبدأ آخر ويغلبه هدف ثان هو دينية التعليم، فالمقرب بلد إسلامي، ومع ذلك يحرم أبناؤه من معرفة الأسس الدينية لحضارتهم وثقافتهم. فمعلمهم من ثقافة الإسلام هو «حرمان لهم من أسس معاني النفس» وأوسع بنات العقل، وأضيق ميادين الحرية<sup>(٩٨)</sup>. هل يمكننا أن نوافق علل الناسي في تأكيد هذا الطلب وتشبثه به بعد مضي نصف قرن، ووجود تطور علمي، ثقافي وتقني، بفصل التعليم عن كل توجيه ديني؟ ثمة مرجعيات تحكم في صياغة هذا الطلب وهي مرجعيات ثلاث: ١- مرجعية الأيديولوجية الوطنية، ٢- مرجعية واقعية، ٣- مرجعية نظرية.

- المرجعية الأيديولوجية الوطنية: وهي المرجعية نفسها التي وجهت للطلب الوطني لغة التدريس من خلال تقديم «مخططة المطالعة بالاستقلال» إذ كانت الميزانية المخصصة لتعليم أبناء المغاربة المسلمين جد هزيلة تتراوح بين ٢٠.٢١ و ٨٠.٢١ من مجموع الميزانية العامة<sup>(٩٩)</sup>. وكان التعليم الديني الإسلامي شبه منعدم لا يوجد إلا بالأسس، وبعد هذا التاريخ سنخصص ١٠ ساعات لتدريس المواد الإسلامية - بعدما كانت معلومة - مقابل ٢٠ ساعة للغة الفرنسية والمواد المدروسة بها<sup>(١٠٠)</sup>. تظهر هذه التغطيات غلبة التصور الأيديولوجي الاستعماري الذي يثبت الحضور الطاق للغة الفرنسية، وتاريخ فرنسا وجغرافيتها في مقابل تهيمش الثقافة الإسلامية. ولذا كان دور الحركة الوطنية إعطاء التعليم بالغرب بعدا ثقافيا إسلاميا، من هنا يكون التأكيد على «دينية التعليم».

- المرجعية الواقعية: يقارن الناسي بين التعليم في المغرب في العهد الاستعماري والتعليم في الغرب مستندا إلى أقرب مثال هو فرنسا، فهين الأصول التاريخية للتيار اللاتيني العلماني للتعليم بفرنسا، ويظهر كيف يعارِب الدين داخل المؤسسات التعليمية الفرنسية مبرزا أخذ فرنسا عن النهج البريطاني الذي يعمل بعيدا بعيدا التحيد المدرسي عن طريق نهج أسلوب لا ديني، ويظهر أن نتائج الصراع بين الاتجاه الديني والاتجاه العلماني

الذي يدعو إلى الاحتفاظ بالمدرسة الجمهورية انتهت بالعودة إلى لبدا الديني في التعليم لتأكيد الهوية الوطنية والدفاع عن الثقافة الفرنسية، فكيف إذن تؤكد فرنسا ضمها بعد تجربة قرون على لبدا الديني لنظام تعليمها، وتحاول أن تقوض الأسس الدينية لنظامنا التعليمي؟ إن الفكرة التي يطرحها الفاسي نفسه متعددة وكانت صيغت للتأطر «أزمة العجائب» هي مؤسسات التعليم الفرنسية، والتي تعبر عن تدخل بين الحريات الفردية والحريات الجماعية يؤدي بالدولة إلى تجاوز مسؤوليتها في تنظيم الشأن المدني داخل المدرسة وإلى توجيه الشأن الفردي الخاص بمستوى الدين والروح.

الترجمة النظرية، وهي مرجعية الإصلاحية السلفية ذات الجذور الفكرية منذ الأفقاني وبعد. مبدأ دينية التعليم يأخذ مشروعته من منظومة الفكر السلفي التي دعا روادها إلى إصلاح التعليم في الاتجاه الديني بإصلاح مؤسساته القديمة أولاً كالأزهر بمصر والقرويين بالغرب، والأخذ بنتائج العلوم والتقنيات الحديثة، الدفاع عن الجوهر الديني لمؤسسات التعليم والتربية هو وسيلة الرد على الهجوم الثقافي والأيديولوجي للغرب. إن لغة التعليم ومواد التدريس ومضامينه هي أهم ما يوجه المتعلمين ويكون الأبناء، ولذا فالتعليم يجب أن يكون وطنياً في لغته أولاً ودينياً في مضمونه التوجيهي ثانياً. لا يقتصر المؤلف على هذين العنصرين لإصلاح التعليم، بل يطرح مطالب أخرى أساسية.

### ● إجبارية التعليم

عمل الاستعمار على الإبقاء على واقع أمية هئات عريضة من الشعب المغربي، لأن ارتفاع عدد المعلمين يعني تطور الوعي المدني الوطني والسياسي، كونه يضع الاستقلال مطلباً ملحا وقاية لا معيد عنها، لتحقيق إجبارية التعليم اقترح أوريط بمطالب الحركة الوطنية لأن تعلم الشباب خاصة بالمدن هو خميرة تشكل الوعي الوطني، وقد حاول المستعمر ألا يدخل إلى المدارس سوى ١٥٠ ألف طفل في سن الدراسة من بين مليونين ونصف من الأطفال الذين هم في سن الدراسة<sup>(١١)</sup>، وهو معطى إحصائي تقريبي لعدم توفر المؤلف على المعطيات الإحصائية الحقيقية التي ظلت في حيازة سلطات الحماية، فاعداد التلاميذ الذين يلجون المدارس حتى في السنوات الأولى للاستقلال، في مرحلة التدفق الكمي للتلاميذ نحو المدرسة المغربية لن تبلغ ذلك المعطى الإحصائي الذي قدمه المؤلف<sup>(١٢)</sup> إجبارية التعليم مبدأ مقدس وهو أصل تفوق المدرسة الحديثة على المؤسسة

الدينية الكنسية المتغلقة. والعلم مقدس يرتفع إلى مستوى الفريضة في الإسلام (طلب العلم فريضة على كل مسلم) (حديث نبوي شريف)، (و) علموا أولادكم فقد خلقوا لجيل غير جيلكم) (حديث نبوي). كانت خطة الحركة الاستعمارية هي فرض «سياسة التجهيل». وكانت خطة الحركة الوطنية منذ الثلاثينيات. ومع تقديم «مطالب الشعب المغربي» سنة ١٩٢١ هي فرض «تعميم التعليم». التعليم هو حق مقدس. وهو «قضية حياة أو موت لأن كل ما نريده للأمة من رفاهية وأمن وحرية لا يمكن أن يتم إلا إذا أعدته لنفسها بنفسها»<sup>(١٢)</sup>. التعليم إذن ضروري. فهو أصل الرفاهية والحرية. لكن ماذا نعلم للأجيال الناشئة؟

#### • مواد التعليم

يشير علال الفاسي إلى أن أغراض التعليم لم تتحقق بالشروط المغربي الذي سبق المغرب العربي في ميقاته الإصلاحية لأن التشوهات بفضل لغات أخرى على اللغة العربية. «فما بالنا نحن بالمغرب العربي»<sup>(١٣)</sup>، فيجب أن ذلك يرجع إلى النقص الموجود في الكتب كعامل أساسي. ويمكننا أن نضيف بون عوامل أخرى كعامل التاريخي الذي تجلى في محاولات «تثقيف البلدان العربية» ولقدوب لغات المغربية داخل الكيان التركي. والعامل السياسي المرتبط بتلك الدولة العثمانية الحديثة التي تشي المرافق العامة وتتكلف بتسيير المؤسسات العمومية، والدولة العربية ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة. ولم تقدم مشروعاً متكاملاً للمجتمع. أما العامل الثقافي فيتمثل في الابتكار العلمي والتفني الذي ينتقل إلى مواد التدريس بالمدرسة، والذي يجعلها مواكبة لتطور العلوم في الغرب لأن العلم ابن بيئته. أما المدرسة عندما فهي محاصرة بمساج الأمية وتأخر العلم مما يجعل مردوديتها لا تتجاوز مستوى محو الأمية. كل هذه العوامل تساهم في نظرتنا في النقص النوعي في مواد التعليم اليوم والأمس.

يعود الفاسي في سياق مناقشته للمواد الواجب تدريسها إلى تقارير المؤتمر الثقافي الأول للجامعة العربية، والتي أوصت بعدم إغفال مبدأ الاستقلال كحق طبيعي لجميع الشعوب. وهو مبدأ موجه لممارسة هذا الفكر، سياسياً وثقافياً. وأيضاً مبدأ الديمقراطية الذي يجمع على الأنظمة العربية نهجه. خاصة الأنظمة الحديثة العهد بالاستقلال لأن النظام الديمقراطي الصحيح هو «أحسن الأنظمة لضمان الحرية والعدالة والمساواة»<sup>(١٤)</sup>. يتأكد بوضوح الربط العضوي الذي يقيمه المؤلف بين إصلاح



التعليم كفاصلة للإصلاح الحقيقي والاستقلال كمنطلق نحو الحرية الشاملة. لأن الاستقلال ليس مقناحا لحل كل مشاكل المجتمع العربي (ضمن توصيات المؤتمر الثقافي الأول للجامعة العربية). ومن هنا يظهر أن المدرسة المغربية التي عليها ألا تغفل لتدريس مواد التربية الوطنية يجب أن تكون قائمة على الديمقراطية والحرية.

### • مناهج التعليم

لا يتصد علال الفاسي بمناهج التعليم الأساليب والطرق التربوية في التدريس. فهو لا يتناول الموضوع من زاوية نظر عالم التربية، بل من زاوية نظر المصلح والمثقف والسياسي الوطني، وتفكره في مناهج التعليم هو تفكيره في أشكال وأنواع المدرسة المغربية. هناك نمعد في أنواع التعليم: تعليم إسلامي، وتعليم عربي، وتعليم أوروبي، وتعليم إسرائيلي، وهذا النمعد يحمل خطورة لأن «الخطر ما يفسد البرامج التعليمية في بلادنا هو هذا التنوع الذي تقصد إليه السياسة فمعدا، وهذه المدارس التي تخصص لأبناء الأعيان، أو التي تبها لأبناء الفقراء»<sup>(79)</sup>. السياسة كموضوع للنقد في هذا السياق هي السياسة الاستعمارية في مجال التعليم التي تبقي على أمية أغلب أبناء المغاربة، وتحاول إرضاء فئة قليلة ومحدودة من الأعيان باختواء الثقافتي لأبنائهم. وإدخالهم المدارس الأوروبية وذلك لتكريس تمايز الاجتماعي بين المغاربة بعد محاولتها خلق تمايز عرقي - لغوي - ثقافي بين العناصر العربية والأمازيغية بإصدار «الطهير البربري» الذي أربط في نتائج العملية بإنشاء المدارس البربرية.

تهدف مناهج التعليم الاستعماري إدخال القيم الثقافية الغربية للمجتمع الفرنسي إلى بيئتنا الثقافية ومكاننا الرمزي، فيكون التدريس الإيجابي لتاريخ وجغرافية فرنسا مقابل إهمال تاريخنا الوطني والقومي. لأنه ينقص التخطيط الاستعماري في مجال التعليم والثقافة الذي يهدف إلى تعريف التلميذ المغربي بتاريخ فرنسا ويمنس تاريخ بلاده وأن يعرف جغرافية فرنسا التي تدخل بلدان المغرب ضمن حدودها السياسية والتاريخية لتصبح الحدود المصطنعة بين بلدان العالم العربي واقعا نفسيا وماديا، ولتصبح بعض بلدانه (الجزائر) جزءا لا ينفصل عن الكل الفرنسي.

### • مهنة التعليم

وطنية التعليم وتوجيهه الديني وتدريبه مواد وبرامج ذات بعد ثقافي قومي

وإسلامي ولتوحيد المدرسة المغربية كلها مطالب مهمة، لكنها لن تتحقق من تلقاء ذاتها، حتى لو توافرت الإرادة السياسية لإصلاح التعليم، لأن الذي ينفذ برامج ومناهج التعليم بشكل فعلي هم رجاله، ولذلك فالمعناية بفئة المدرسين أساسية لإصلاح التعليم وإصلاح المجتمع. تكوين المعلم وإعداده مسؤولية واجبة لأن المعلم مصنع وليس مطبوعاً، فاللوهبة لها دورها في التدريس، لكن الممارسة التربوية - التعليمية التي تسلكهم الأسس الحديثة للتربية تدعو إلى تكوين المعلم. في تصور سابقة كانت العائلة تعلم الأبناء وفئات عديدة كالزراعة والرعي والحرفة اليدوية ورعاية البهت بالنسبة للبنات، أما بعد توجه الوالدين إلى العمل، فقد عهد لرجال التعليم بتربية الأبناء. وهنا يظهر الدور المهم لفئة رجال التعليم التي تتحمل مسؤوليات جسيمة، وهو دور لن ينجح إلا إذا تم تشجيع المعلم التشجيع المادي بتحسين وضعيته الاجتماعية، فهو الدعامة الأساسية لخلق مدرسة جديدة تثير العقل، وتعمل من أجل التحرر والاستقلال<sup>(13)</sup>. إن الاهتمام الكبير الذي يوليه القاسي للمعلم نابع من اعتباره أخلاقياً لأنه هو الذي يربي الأجيال، ونابع من اعتباره وطني لأن رجال التعليم والتفهاء طائفة بالقرويين كانوا شرارة زرع الفكر الوطني وصياغة الأيديولوجية الوطنية، ونابع أيضاً من اعتباره تاريخي وواقعي تمثل في الرقابة التي شددتها المستعمر على المدرسين بدعوى أنهم يفرسون الأحقاد في الأبناء ضد وجوده ومخططاته. المطالبة بإصلاح التعليم، وتأكيد مبادئه الوطنية والدينية والديمقراطية، لا تعني الحلم بنظام تعليمي لا يكون إلا الأطباء والمهندسين، والنخب الإدارية والثقافية، فالبلاد تحتاج إلى صناع وحرفيين، وهنا تظهر أهمية التعليم المهني.

#### • التعليم المهني

البلاد في حاجة إلى البنائين والحدادين مثل حاجتها إلى الأطباء والمحامين والأدباء، وهذا لا يعني أن يكون الأطباء والمحاسبون من أبناء الأسيان وأن يكون الحدادون والتجارون من أبناء الفقراء، بل يجب أن يتوجه التلاميذ للمدارس الابتدائية والإعدادية نحو التعليم المهني حسب اختياريهم وبعد فحص واختيار مجردين عن كل اعتبار غير دراسي<sup>(14)</sup>، إن اختيار التعليم المهني يجب أن يتم حسب ميول التلاميذ، لكن إيجابيته مسألة ضرورية، فتكوين مدارس التجارة والصناعة والزراعة أصبح حاجة ملحة لأن القبيلة التي كانت تقدم للفرد والعائلة كل وسائل الاكتفاء الذاتي هي نموذج مثالي. هل

هذه دعوة ماضوية عند المؤلف مشدودة إلى تقاليد السلف، بعيدة عن فهم مكتسبات العصر الحديث وما أدرك إليه من تفكيك للهياكل الاجتماعية وتغيير في الأنماط الاستهلاكية والمعيشية؟ إنها دعوة ماضوية تعلق الحنين السلفي إذا لم لقراها في سياقها التاريخي. فعين بتثبيت القاسي بالزامية التعليم المهني فذلك لتقليد الأطروحة الاستعمارية التي تحدثت عن التعليم المهني كغطاء أيديولوجي، كيف ذلك؟

تبين أن السياسة الاستعمارية في مجال التعليم مخطط متعدد الأهداف: ١- الإبقاء على أمية المغاربة. ٢- خلق تمايز طبقي بين أبناء المغاربة وتكوين نخبة تابعة للاستعمار. ٣- تكريس تمايز عرقي بين العرب والبربر، وتذكيت تعاسك مقومات الهوية الثقافية الوطنية. ونحن يطرح السؤال على المسؤولين من المعمرين المراقبين لشؤون التعليم بالمغرب: أين هم حطة الشهادات العليا؟ يكون الجواب: إننا لا نريد أن نخرج العاطلين بل المتعربين والعرفيين. إننا نتهج تعليما مهنيا. يطرح القاسي السؤال بوضوح وجرأة: أين هو هذا التعليم المهني بعد أربعين سنة؟ إن الجواب يجده في التبرير الذي يقدمه الجنرال جوان في مؤتمر التسيق لحكومات شمال إفريقيا (مؤتمر تسهر عليه الدولة الفرنسية الاستعمارية) بعدم إدخال الصناعات الكبرى إلى بلدان المغرب العربي، والاحتياط من ظهور صناعات جريبة إذا ما تكونت يد عاملة متخصصة<sup>(٩٨)</sup>. يكشف هذا التبرير الأيديولوجي والدعائي من فراع الخطاب الاستعماري حول أهمية التعليم المهني كمسير لوضع عراقيل أمام فتح المجال لأبناء المغاربة للدراسة والتحصيل العلمي، والنتيجة أن حصيلة السياسة الاستعمارية في مجال التعليم لم تحقق حتى شعارها الأيديولوجي التبريري، أهمية التعليم المهني. السياسة الاستعمارية في ميدان التعليم سياسة توفيقية - تفضيحية، حاولت تحقيق هدفين لا يلتقيان على أرضية الواقع، تكوين يد عاملة ذات الخبرة اليدوية البسيطة وتكون مسطرة لخدمة البورجوازية الكولونيالية في القطاعات الاقتصادية الحيوية بالمغرب كالفلاحة والصناعات المعدنية من جهة أولى، واستثمار التعليم كأداة لترسيخ الأمبريالية الثقافية التي تعضد الأمبريالية الاقتصادية والسياسية<sup>(٩٩)</sup> من جهة ثانية.

كانت خطة السلطات التعليمية متناغمة مع خطة السلطات السياسية لأن التعليم نسق فرعي من التسق المجتمعي الكلي، وكما كانت السلطة السياسية تحاول فرض «التهذبة» بالطرق السياسية والأحتوائية بعد أن فرضتها في مناطق مغربية بوسائل عسكرية، كذلك فإن السلطات «البداخوية والثقافية» تحاول تهج سياسة «احتوائية»

تدمج المغاربة في النسيج الثقافي الفرنسي (وتلك هي خاصية التعليم الفرنسي)، ونهج سياسة «تواطيفية» أيضا تبحث عن توازن بين المصالح الاقتصادية للبرجوازية الكولونيالية والتقاليد الاجتماعية والثقافية للشعوب المحلية. وهذه السياسة «التواطيفية» إنجليزية النشأة والتطبيق<sup>(١٠٠)</sup>. لذلك فشلت السياسة الاستعمارية الفرنسية في ميدان التعليم. لكنها على المدى البعيد ستحقق جزءا من أهدافها. إذ أبقت على ركائز استمرارها حتى بعد السنوات الأولى من الاستقلال حيث استطاعت أن تخلق تركبة سلبية تمثلت في أعداد كبيرة من المدرسين الفرنسيين، واستمرار التدريس باللغة الفرنسية لعمود التعليم الثانوي. أما بالتعليم العالي فالتعريب لم يلقه بعد<sup>(١٠١)</sup>. وهذا يطرح مشاكل على كل دولة ذات نشأة حديثة تواجهها تركبة استعمارية وتحديات أساسها ضرورة ربط التعريب بعمليات التحديث في الأزمنة المعاصرة لكونها تشترك في هذه التركيبة الاستعمارية الفرنسية، والتي طرحت تحديات مغربية والتنمية والتوحيد والتعريب.

#### • محور الأمية

يقول علال الفاسي نسق مطالبه الإصلاحية في ميدان التعليم لي طرح مطلقا يبدو أنه يدخل اليوم في «اليوتوبيا المطفنة» وهو تعليم الكول (المطبخ) لهم من الهند إلى الهند). تعليم الأميين وأنصاف الأميين الذين لم يستكملوا دراستهم الابتدائية أو الثانوية أو حتى الجامعية. الأمية تنتشر في كل الأوساط حتى المتعلمة منها. وذلك لغياب التقاليد القراءة والثقافة الذاتية. يستشهد بتجربة الحركة الوطنية في تعليم الكبار ببعض المدن المغربية. ويدعو إلى إجبارية تعليم الأميين، وإلى توسيع ثقافة أنصاف الأميين اقتداء بنموذج التجربة الإنجليزية (١٩٠٢ - ١٩٤٤). كما يستشهد بالتجربة المشرقة للسلف حيث كانت المساجد مكانا لتعميق التكوين الديني والثقافي، وقضاء للمناظرة والحوار. إن إصلاح التعليم لا يتوقف إنجازا على السلطة الاستعمارية، فهي بطبيعتها تعارض كل إصلاح. والمؤلف لم يضع هذا المشروع الإصلاحي إلا لكي يتم تجاوز المخطط الاستعماري. فجميع المطالب المطروحة في «النقد الذاتي» من وطنية التعليم، دينية توجهه، ضرورة تعميمه على كل أبناء المغاربة، تطبيق تعليم مهني حقيقي، وتعليم أنصاف الأميين... إلخ. كلها مطالب تناقض من حيث المنطق والرغبة، أهداف السياسة الاستعمارية. هل للمطالب الإصلاحية لعلال الفاسي وقع تجاوزها بعد نصف قرن من كتابة «النقد الذاتي» تيهن التجارب المعاصرة في المجال العربي. وخاصة في النصف الثاني من

القرن العشرين بعد موجات التحرر الوطني أن التعليم لم يرتبط عضوياً بالإصلاح الاجتماعي الشامل. ولم يشكل قاعدة أساسية لكل تنمية متدججة وبنوية، فكل الطواهر الاجتماعية والمعطيات العامة للحضيلة التعليمية تشير إلى أن علال القاسمي يكتب «النقد الذاتي» بيننا الآن، ويعايش معضلاتنا الكبرى في نهاية القرن. ونحن في بداية الألف الثالثة. وهي معضلات التنمية والثروة وبناء اقتصاد وطني ومؤسسات سياسية ديمقراطية.

### خلاصة

يعتبر علال القاسمي مثقف الحرية والإصلاح الذي وإن كان قد صاغ عناصر أطروحته الإصلاحية في مرجعية تاريخية تخص النصف الأول من هذا القرن، وترتبط بوطاة الحضور الاستعماري. فإن مشروعه ما زال يحتفظ بطروحات رافضته الآن. إن عناصر هذه الدراسة المنجزة لأطروحة «الثقافة الذاتية» قد توصلت إلى الاستنتاجات التالية:

١ - المؤلف هو مثقف الحرية التي لم يطرحها كمنزلة ترتبط بالاستقلال فقط وهو مطلب ملج، بل وسع من مفهومه وتصوره للحرية لتشمل تحررات الاقتصادية المتمثلة في تعهيد العمل ومشروعية ملكية لأرضنا (دخول الأجود الاستعماري)، واتخاذ المال وسيلة لا غاية. والتحررات السياسية التي تتمحور أساساً حول الديمقراطية والحرريات الاجتماعية التي تنطلق من التحرر من التقاليد المهترئة والأفكار التواكلية والخرافية. والحرريات الفردية التي تتأسس على قاعدة الحق في حرية التعبير وإبداء الرأي المختلف. إن الحرية كل لا يتجزأ ولا تفصم عناصره، فهي تفكير حر وممارسة حرة أيضاً، كما أنها تفتح للشخصية الإنسانية.

٢ - إن تحقيق الحرية غاية لن يتم بلوغها إلا بأتجاز الإصلاح الشامل للمجتمع في كل بنياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. والإصلاح لا يكون إلا بالاتطلاق من الثورة العقلية والفكرية الضرورية. كما لا يكون إلا بإصلاح لربوبي يخص المؤسسات الاجتماعية الأساسية المركزة على الأسرة والدرسة. وهذا الإصلاح يتطلب إعداد المال والرجال عبر سيورة تاريخية للأجيال القادمة.

٣ - يرتبط المشروع الإصلاحي لعالل القاسمي بالأيديولوجية الوطنية التي تشكلت بضطل نخبة ثقافية وسياسية - بعد هو من أهم رموزها - والتي حددت لها هدفاً

استراتيجيا ملحا هو اجتهادات كل أشكال وجود الاستعمار سياسيا واقتصاديا وثقافيا، وليس فقط القضاء على حضوره السياسي من خلال إدارته المركزية. ولعل هذا الهاجس الأساسي ما زال يحتفظ باستمراريته في إطار الإشكالية المركزية التي تهيمن على الفكر العربي المعاصر: علاقة الأنا بالآخر.

٤ - لم يكن بإمكان الرمز الأساسي للإصلاحية المنطقية بالغرب أن يبلور مشروعها إصلاحيا إلا انطلاقا من هويته كمثقف وظيفته الأساسية هي النقد، نقد الذات، نقد الاستعمار، نقد النخب السياسية والثقافية. وهذا لم يتم إلا بفضل تشبعه بفكر وطني وبسلفية تمتع جذورها من الفكر الإصلاحي بالشرق العربي منذ بداياته مع الأفقاني ثم عبيد حرشيد رضا، وصولا إلى شكيب أرسلان.

إن هذه الخلاصات لا تغلق باب الاجتهاد، ولا تدمي الإحاطة الشاملة بزمان ودلالات «النقد الذاتي» فهي خلاصات تعتبر حصيللة لقراءة واحدة من بين قراءات أخرى ممكنة، وهي تحاول أن تبحث عن عناصر الاستمرارية في إطار التنسيق العام للفكر العربي من بداية النصف الأول من القرن العشرين لمعرفة ما هو راعن ونحن في بداية الألف الثالثة.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

واقع الجهاز الاجتماعي



التفكير الاجتماعي السائد

الظواهر الاجتماعية

النظرة  
السطحية

احتقار  
المراة

عدم تقديس  
العلم

الطرافة  
والشعوذة

نشر  
الفتنة

الإدمان على  
المخدرات

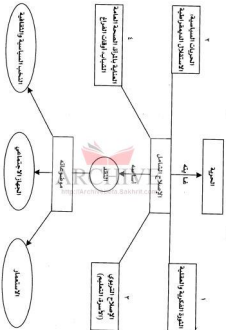
البغاء  
الطلاق

الأمراض  
الصحية

الفقر

الأمية

# البنية النظرية لأطروحة: النقص الثقافي





## هوامش المقدمة

- (١) علال الفاسي، «التفكير الذاتي» الطبعة الخامسة، مجلة نشر فرائد زعيم التحرير علال الفاسي، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٩٩، ص ٢٢٦. كل الإشارات المرتبطة بالكتاب ستعتمد على هذه الطبعة الخامسة.
- (٢) علال الفاسي «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» الطبعة الخامسة، مطبعة مؤسسة علال الفاسي، ١٩٩٢، ص ١٥٧ - ١٦٠.
- (٣) جورج أوفيد «المسار الفرنسي» والحركة الوطنية المغربية، ج ٢ ترجمة محمد الشركي وعبد الجليل تاطم، دار الوفاق، الدار البيضاء، ص ٢٤٤.
- (٤) علال الفاسي «الحركات الاستقلالية...» ص ١٩٦.
- (٥) عبد الكريم غلاب «تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب» ج ٢، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٥٧، ص ٤١١.
- (٦) علال الفاسي «الحركات الاستقلالية...» ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

## المراجع

- (١) علال الفاسي «المغرب» مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٧٧.
- (٢) علال الفاسي «التفكير الذاتي» ص ١٢ - ١٤.
- (٣) نفس المرجع، ص ١٦.
- (٤) نفس المرجع، ص ١٧ - ٢٠.
- (٥) نفس المرجع، ص ٢١ - ٢٤.
- (٦) نفس المرجع، ص ٢٤.
- (٧) نفس المرجع، ص ٢٧.
- (٨) نفس المرجع، ص ٢٨.
- (٩) نفس المرجع، ص ٢٩.
- (١٠) نفس المرجع، ص ٣٢.
- (١١) نفس المرجع، ص ٣٤.
- (١٢) نفس المرجع، ص ٣٩.
- (١٣) عبد القادر الشاوي، «السلفية والوطنية» مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٩.
- (١٤) علال الفاسي «التفكير الذاتي» ص ٤٢، بورق المؤلف، فهدا من كتاب «فلسفي» لهنتر «يجب أن ننسى الشعوب» عادة التفكير ويتركوا القواعد» ورجال الحكم أن يفكرنا لهم. وأن خير وسيلة لذلك هي فرض الرقابة على الصحف والمطبعات».

- (١٥) نفس المرجع، ص ٥٥.
- (١٦) نفس المرجع، ص ٥٢.
- (١٧) فيما يخص الوضع الثقافي وبعدها فهم انظر مقالنا «مواقف الفلاسف والادباء بين الثابت والتغير» مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٠٠/أكتوبر ١٩٩٥.
- (١٨) مقال الفاسي «المركبات الاستثنائية...» ص ١٤٥.
- (١٩) مقال الفاسي «الفلسفة الذاتية» ص ٦٩.
- (٢٠) نفس المرجع، ص ٦٦.
- (٢١) نفس المرجع، ص ٨٠.
- (٢٢) نفس المرجع، ص ٨٠، ٨١.
- (٢٣) نفس المرجع، ص ٨١.
- (٢٤) نفس المرجع، ص ١٠١، ١٠٢.
- (٢٥) نفس المرجع، ص ١١٥، ١١٦.
- (٢٦) نفس المرجع، ص ١٢٠، ١٢٩.
- (٢٧) علي أومليل «الإصلاحية العربية والدولة والوطنية» **المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء، دار الشؤون، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٠.
- (٢٨) التبروت، جوزفي، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٨٣٤-١٩١٩)** الطبعة الرابعة ترجمة كريم عزوفول، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢١٢، ٢١٣.
- (٢٩) مقال الفاسي «الفلسفة الذاتية» ص ١٤٢، ١٤٣.
- (٣٠) نفس المرجع، ص ١٤٤، ١٤٥.
- (٣١) نفس المرجع، ص ١٠٠.
- (٣٢) مقال الفاسي «العربية» ص ٨٥، ٨٦.
- (٣٣) مقال الفاسي «الفلسفة الذاتية» ص ٢١٢.
- (٣٤) نفس المرجع، ص ٦٨.
- (٣٥) سيد قطب «المعادلة الاجتماعية في الإسلام» دار الشروق، بيروت، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة العامة ١٩٨٢، فصل «مباعدة الله في الإسلام» ص ٨٢، ١٢٥.
- (٣٦) مقال الفاسي «الفلسفة الذاتية» ص ٦٩٢.
- (٣٧) نفس المرجع، ص ٦٨، ٦٨٢.
- (٣٨) نفس المرجع، ص ٦٨٢.
- (٣٩) J.P. SARTRE, L'être et le néant, Gallimard, Paris, 1943, pp. 393, (٣٩).

- (١٠) حلال الفلبي «العربية» من ٦٦.
- (١١) صناديق حلال المظلم «دراسات في الفلسفة الغربية ١٩٧٢» من ٢١١ - ٢١٢.
- (١٢) الجدي «التجربة» «العرب» «المطبعة الأولى» «مستقبل الماضي» «ماضي المستقبل» «يونان الدار البيضاء» «الشهاب» «الجزائر» «المطبعة الأولى» ١٩٩١ - من ٢١١.
- (١٣) نفس المرجع، من ٢٢١ - ٢٢٢.
- (١٤) حلال الفلبي «الثقافة الذاتية» من ٢٤١ - ٢٤٢.
- (١٥) نفس المرجع، من ٢٦٠.
- (١٦) نفس المرجع، من ٢٦٠ - ٢٦٣.
- (١٧) نفس المرجع، من ٢٦٤.
- (١٨) حلال الفلبي «الحركات الاستقلالية» من ١٤٦ - ١٤٨.
- (١٩) نفس المرجع، من ١٩٠ - ١٩٢.
- (٢٠) حلال الفلبي «الثقافة الذاتية» من ١٦٥.
- (٢١) يقول الأستاذ حلال الفلبي: «وهنا برنامج الإصلاحات الغربية أو (مطالب الشعب الغربي)» وقد وقعه في شهر نوفمبر ١٩٧٢ وقد كتبه «الشرك» من الأستاذ محمد شاذلي وأحمد الشرفاوي وعبد العزيز بن ابيون وأبو بكر الشاذلي في حلال «الثقافة الذاتية» في الدار البيضاء. وقدمه حلال الفلبي ومحمد الزبدي ومحمد الدويهي للأقامة العامة بالرباط. وفي الوقت نفسه قدمه وقد كتبه في باريس «الشرك» من الأستاذ عمر عبد الجليل ومحمد الزبدي لطاردة «الفرنسية» (...) «الحركات الاستقلالية» من ١٤٩ - ١٩٠.
- (٢٢) حلال الفلبي «الثقافة الذاتية» من ١٥١ - ١٥٦.
- (٢٣) عبد الكريم غلاب «التطور المستوي» «التيامي» «التقريب» ١٩٠٨ - ١٩٤٤.
- (٢٤) حلال الفلبي «الثقافة الذاتية» من ٦٣ - ١٦٦.
- (٢٥) نفس المرجع، من ١٦٦.
- (٢٦) «الجبر» «الحرب» «الاستعمار» «عصبة السيطرة الفرنسية» ترجمة عبد القادر الشاذلي ونور الدين السمودي «دار القطاوي» ١٩٨٥. من بين النتائج التي يذكرها المؤلف أن استضافة القارة من القطر الفلاحي لم تتجاوز ٢١٠ لأن استصلاح الأراضي كان ملقاة للعموم، كما أن مقدار الصناعات القارية لم يستفيدوا إلا بصفة لم تتجاوز في أقصى الحالات ٢١٨. من ٢٢٢.
- (٢٧) حلال الفلبي «الثقافة الذاتية» من ١٢٩.
- (٢٨) نفس المرجع، من ١٢٢.
- (٢٩) حلال الفلبي «العربية» من ٦٦ - ٧١.

(٦٠) نفس المرجع، ص ١٢.

(٦١) عبدالله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١، ص ٤.

(٦٢) أظهرت نظرية الفيلسوف، كلفلت أن التربية فعل تربوي، ودرجة الطفل، وأثبتت التطويرات الخاصة بتوسيعولوجيا التربية أن الفعل التربوي، - خاصة داخل النسخ المدرسي - هو فعل حلف، رمزي وبيد المربي، كما يؤكد بيير بورديو في دراساته. وقد بين نوركايم أن التربية تستند ممارسة «الطبع» إن هذه التطويرات لا تقتصر إحلال الفوضى التربوية محل النظام التربوي لأن التربية كلفما كانت مطلقا لها وبنائها هي استيطان لقيم ثقافية ولصورات اجتماعية، وهذا لا ينافي أن تكون سيروية تحريرية تنزع في الفرد القيم الإيجابية. التربية ليست ضد الحرية، بل هي غايتها، لأن الحرية هي وهي بالضرورة والتوجب كموضوع للتربية.

(٦٣) غلال الفاسي، القصد الذاتي، ص ٢٨٢.

(٦٤) نفس المرجع، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٦٥) نفس المرجع، ص ٢٨٢ - ٢٨٤.

(٦٦) نفس المرجع، ص ٢٦١.

(٦٧) نفس المرجع، ص ٢٦٨.

(٦٨) نفس المرجع، ص ٢٨٠ - ٢٨٢.

http://Archivebeta.Bakhril.com

(٦٩) نفس المرجع، ص ٢٦١.

(٧٠) نفس المرجع، ص ٢٦٦ - ٢٧٠.

(٧١) نفس المرجع، ص ٢٦١.

(٧٢) نفس المرجع، ص ٢٦١.

(٧٣) غلال الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الثقافة الإسلامية ومقارنته بالثقافة الأجنبية، مؤسسة

غلال الفاسي، ١٩٨٥، ص ٢٢.

(٧٤) نفس المرجع، ص ٢٦١.

(٧٥) غلال الفاسي، دفاع عن الشريعة الإسلامية، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٦٦.

(٧٦) عبدالله ساهف، «تصورات» عن (أسياسي) في الغرب، ترجمة محمد مخلص، دار الكلام، الرباط،

١٩٩٠، ص ٦٩ - ٦٤.

(٧٧) غلال الفاسي، القصد الذاتي، ص ٢٠١ - ٢٠٥.

(٧٨) نفس المرجع، ص ٢٠٦ - ٢١١.

(٧٩) نفس المرجع، ص ٢١٨ - ٢٢٢.

(٨٠) غلال الفاسي، القصد الذاتي، ص ٢٢٢ - ٢٢٧.

- (٩١) نفس المرجع، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.
- (٩٢) نفس المرجع، ص ٢٤٩ - ٢٤٨.
- (٩٣) نفس المرجع، ص ٢٥٠.
- (٩٤) محمد عابد الجابري: أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، دار النشر المغربية، ١٩٩٥، ص ١٤.
- (٩٥) هلال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب، ص ١٧٩ - ١٨٩.
- (٩٦) عبد الكريم غلاب: تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب ج١، ص ١٢ - ١١.
- (٩٧) هلال الفاسي: النقد الذاتي، ص ٢٥٢.
- (٩٨) نفس المرجع.
- (٩٩) عبد الكريم غلاب: مرجع سابق، ص ٨٨.
- (١٠٠) محمد عابد الجابري: أضواء...، ص ٢٦.
- (١٠١) هلال الفاسي: النقد الذاتي، ص ٢٥٩.
- (١٠٢) كان عبد السلام حبيب الإحصاء الرسمي لوزارة الاقتصاد الوطني في السنوات الأولى للاستقلال هو ٢٦.٩٠٠ سنة ١٩٦٥ يضاف إليهم ١٢٠٠ بالتعليم المهني. وأصبح سنة ١٩٥٠، مرحلة كتابة النقد الذاتي هو ١٠٩.٧٠٠ (الأستاذ الفاروق ١٨٠٠ بالتعليم المهني).
- Jamil Salni "Crise de l'enseignement et reproduction sociale au Maroc", Ed. Maghrébines, <http://Archivebeta.Bakhrit.com>, Casablanca, p.90.
- (١٠٣) هلال الفاسي: النقد الذاتي، ص ٢٦١.
- (١٠٤) نفس المرجع، ص ٢٦٩.
- (١٠٥) نفس المرجع، ص ٢٧٧.
- (١٠٦) نفس المرجع، ص ٢٧٩.
- (١٠٧) نفس المرجع، ص ٢٨٠.
- (١٠٨) نفس المرجع، ص ٢٨٤.
- Jamil Salni "Crise de l'enseignement...", op.cit.p.9٨.
- Bidreau, (١٠٠).
- (١٠١) محمد عابد الجابري: «التعليم في المغرب العربي» دار النشر المغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص ٢٠.
- يذكر المؤلف إحصائيات التعليم العالي لسنة ١٩٩٩، حيث كان عدد الطلبة بكلية العلوم ٨١٢ وكتابة التحقيل ١٧٢٥، وكتابة الآداب ٥٢١ وعليهم من أبناء الجالية الأوروبية. أما الحاصلون على الإجازة فهم يتوزعون على الشكل التالي: ١٠٩ بالعلوم، منهم ١١٦ طالبا مغربيا، و١٨٨ بالآداب منهم ٨٤ طالبا

## عالم الفكر

---

مفهومها ... إلخ. أما بالنسبة للمدرسين فقد كان عدد المشاركة قليلا وبالطور الابتدائي. وفي الطورين الإعدادي والثانوي كانت نسبة الأجانب تقول ٥٥٪.



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

## الاعتقاد الديني عند هيوم

(رواية نقدية)

د. محمود سيد أحمد

تمهيد

كان من نتيجة الثورة العلمية في القرن السابع عشر أن ظهرت صورة العالم كما كان يلهمها العصر الوسيط، وأصبح الفكر السائد، بالتدريج، هو التصور الآلي للكون، فكل شيء فيه منظم ومتوازن، ويخضع بدقة متناهية، كل شيء، بظهور بسبب ويختفي بسبب دون أن تكون هناك غاية من الظهور أو الاختفاء. فالمشهور الآلي يعني استبعاد الغائية ويركز على الأسباب وحدها، ومن ثم فهو نفسه التصور المنطبي الذي يجعل لكل شيء سبباً، وهو موضوع سوف نعود إليه بعد قليل بشيء من التفصيل.

تلك بإيجاز شديد روح العصر التي تجلت في النظرة العلمية إلى العالم، شهد القرن السابع عشر مولدها، في حين كان القرن الثامن عشر هو عصر انتصارها. ولم تقتصر هذه النظرة الآلية على أحداث الطبيعة وحدها، بل امتدت إلى الطبيعة البشرية، وإلى الجسد البشري وسلوك الإنسان على نحو ما نشاهد عند الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم (1711-1776)، فهو الفيلسوف الذي شيد وجهة النظر الطبيعية عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها في الفلسفة في صورة مجردة<sup>(١)</sup>.

أراد هيوم إذن أن تمتد النظرة الطبيعية الآلية إلى الإنسان بحيث يفسر سلوكه كله تفسيراً علمياً سببياً، ومن هذه الزاوية احتل الاعتقاد الديني مكانة مهمة في فلسفته، على اعتبار أن الدين أحد الأركان الأساسية في حياة الإنسان، فهو ظاهرة مهمة من الضروري تفسيرها علمياً بحيث نعرف أصل العقيدة الدينية، وطبيعتها، ونشأتها،

١- محروس الفلسفة - جامعة الكويت - الكويت.

والأسباب التي أدت إلى ظهورها، كأمال الإنسان ومخاوفه، وتغير ذلك من الوجدانات والمواقف الأولى. ولهذا نراه يضع كتابين أساسيين في فلسفة الدين هما «التاريخ الطبيعي للدين» ومحاورات في الدين الطبيعي». فضلاً عن أن كتابيه الرئيسيين «رسالة في الطبيعة البشرية» وبحث في الفهم البشري» يحثون على موضوعات كثيرة ذات صلة وثيقة بالدين. ومع ذلك فلا بد أن نلفت النظر منذ البداية إلى أن البحث في فلسفة الدين عند هيوم ليس أمراً بسيطاً أو طريقاً مستقيماً، وإنما هو وعمر وشاق، وربما يرجع ذلك من ناحية إلى صعوبة العثور على مذهب موحد في كتاباته عن الدين. كما يرجع من ناحية أخرى إلى أن هيوم كان يعمل في كثير من كتاباته عن الدين إلى أسلوب «المحاورة» التي تدور بين أشخاص هدفهم وقد أدى ذلك إلى ظهور خلافات كثيرة بين الباحثين واللاهوتيين بفلسفته حول تحديد الشخصية التي تعبر عن رأيه<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان هيوم لم يقدم مذهباً معيارياً في الأخلاق، بل كان هدفه دراسة الأخلاق على نمط العلوم الوضعية، أعني دراستها دراسة تجريبية لا تتكهن فيها للمبادئ والمبادئ التي تتخطى نطاق التجربة. أقول إذا كان هيوم قد درس الأخلاق دراسة تجريبية، فإننا نجد هدفه الموقف نفسه من الدين، فهو لا يقبل الدراسة المعيارية بالنسبة للدين، بل يرى أن المضمون الإيجابي للدين - على حد تعبير ريتشارد فوولفام R. Wollfham - هو قبول الحياة كما هي، أقصد رفض أي محاولة لتجاوز الحياة سواء عن طريق الرجوع إلى موجودات مثالية تتجاوز مجال الحياة، أو الانتحاء إلى آلهة بالمعنى الذي نجده عند الفلاسفة الذين تعرضوا لدراسة الدين<sup>(٣)</sup>. لقد اهتم هيوم اهتماماً كبيراً بدراسة الدين - أو قل بدراسة الاعتقاد الديني - بوصفه تعبيراً عن الطبيعة البشرية. ويشهد بذلك كتابه «تاريخ الدين الطبيعي». فمضمونه يدور حول تعقب أصل الاعتقاد الديني وروده إلى الطبيعة البشرية. وقيل إن نمطي قديماً، علينا أن نلقي الضوء على اهتمام هيوم بدراسة الطبيعة البشرية بصفة عامة.

اهتم هيوم بدراسة علم «الطبيعة البشرية»، وموضوع هذا العلم هو تفسير مبادئ الطبيعة البشرية، والمنهج الذي يفترضه هو المنهج التجريبي، الذي يرتكز إما على الاستبطان الداخلي أو التأمل الذاتي للظواهر العقلية أو على الملاحظة الخارجية لسلوك البشري. ويصرح هيوم بأن جميع العلوم ترتبط ارتباطاً لا تنقسم عزاء بعلم الطبيعة البشرية، بل حتى الرياضيات والفيزياء والدين تعتمد على هذا العلم، فهي موضوعاته. كما يرتبط المنطق أيضاً بهذا العلم، أعني «علم الطبيعة البشرية» لأن الغاية



الأساسية من المنطق هي تفسير مبادئ ملكتنا الاستدلالية وعملياتها وتفسير طبيعة أفكارنا. وتعنى الأخلاق بدراسة السلوك الإنساني بما هي تلك العواطف البشرية. وتعنى السياسة بدراسة حياة الناس من حيث هم متعشرون ويعيشون داخل مجتمع، ويعتمد كل واحد منهم على الآخر. وهكذا نجد أن العلوم كلها تعتمد، في رأى هيوم، على علم الطبيعة البشرية.

وجدير بالذكر أن هيوم عندما كان يتحدث عن «علم» الطبيعة البشرية، لم يحصر نفسه فيما نسميه نحن اليوم «علماً»، بل يدرس الإيمان من الناحية العلمية بوصفه امتداداً لطواهر الطبيعة، فكانه أراد أن تنسحب النظرة العلمية لتشمل الظواهر الإنسانية أيضاً. ولهذا قال عنه «ستيم» بحق أنه المؤسس الحقيقي للمذهب الطبيعي Naturalism، الذي نقل النظرة العلمية إلى ميدان الفلسفة وعبر عنها بمصطلحاتها المجردة<sup>(١)</sup>، ومن هنا فإننا نراه يدرس الجوانب المختلفة في الطبيعة البشرية، فهو يشرح أولاً في بحث أساس المعرفة البشرية بأسرها. وقد جاء اهتمامه بتلك المسألة نتيجة لاهتمامه بتعظيم اعتقاد قديم وهو أن هناك نوعاً من المعرفة يتمثل في القول بإمكان الوصول إلى الأسباب النهائية *ultimate*، وقد رأى هيوم أن العقل البشري لا يمكنه - مطلقاً - معرفة هذه الأسباب «فنحن لا نستطيع، أمين، أن نتخطى حدود التجربة»<sup>(٢)</sup>. وهذا يعني أن هيوم أراد أن يبين أن هناك حدوداً للعقل البشري لا يستطيع أن يتجاوزها. وتلك مسألة اهتم بها كثير من الفلاسفة المحققين وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤-١٨٠٤).

من دراسة هيوم للمعرفة البشرية انتهى إذن إلى أنها محدودة ومحصورة داخل التجربة. ومن ثم فإن ما نستطيع معرفته هو ما «نخبره» أو ما يقع لنا في التجربة *Experience*. فنحن نعرف - مثلاً - أن حيواناً مثل الأسد موجود في عالم الواقع، لأننا رأينا بالفعل أسداً في حديقة الحيوان أو في الغابة أو في أي مكان آخر. وكل مثل ذلك في بقية الموضوعات التي نصادفها في عالم الواقع. وذلك يعني أن الموضوعات التي نتخطى نطاق التجربة أو تجاوز عالم الواقع الحسي لا يمكن معرفتها، ولا يمكن بالتالي أن نقرر وجودها أو نكره. فنحن لا نستطيع معرفة أصل العالم وحقيقته، ولا نستطيع معرفة «الفس» من حيث إنها كيان مستقل له وجود متميز ودائم، ولا نستطيع معرفة طبيعة أو ماهية «الله». فهذه كلها موضوعات تتجاوز حدود التجربة البشرية، ولا يمكن أن يكون لدى الإنسان «الطبعات» عنها<sup>(٣)</sup>.

لقد قصر هيوم موضوع العلم إذن على ما تُعدنا به التجربة وما يخضع للملاحظة . كان همه دراسة الظواهر البشرية مثلما لدرس ظواهر الطبيعة دون أن يتضمن هذا التصور التوضيحي لعلم الإنسان - ولو تضيّعاً غير مباشر - حلاً لأي مسألة من المسائل الميتافيزيقية . لقد ذهب إلى أن دراسة أي شيء آخر غير الظواهر الإنسانية يعني التحلي من فكرة علم للطبيعة البشرية على النمط النيوتوني والارتداد إلى التصور التقليدي للفلاسفة وهو الذي أدى إلى نتائج غاية في السطحية والبطالة<sup>(١٨)</sup>.

ونتيجة لاهتمام هيوم بدراسة الإنسان ووضع علم عن الطبيعة البشرية، فقد أعاد النظر في مسائل الدين، وبصفة خاصة مسألة الاعتقاد الديني. محاولاً أن يلتصق في تلك الطبيعة إنساناً لتبريره. والسؤال الذي ينبغي أن يثار الآن: كيف أقام هيوم ظاهرة الاعتقاد الديني على أساس من الطبيعة البشرية؟ وهل نجح في مهمته هذه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا البحث من خلال وفوقها عند أهم جانب من جوانب الاعتقاد الديني، هذا الجانب هو «اللاهوتية».

#### أولاً، الدين ومسيرة العلم في القرن ١٨

نود أن نشير في البداية إلى مسألة جذرية بالملاحظة وهي أن اهتمام هيوم بالدين ويظهره الاعتقاد بوجود إله يختلف كلياً، لا يمكن فصله عما كان سائداً بين مفكري عصره. ففي عصر هيوم - وهو القرن الثامن عشر - كانت ثمة محاولات تهدف إلى البحث عن أسس قوية وراسخة للفضايا الدينية التقليدية، حتى تكون هذه الفضايا مقبولة بالنسبة للإنسان العادي. والسبب أن زحف الأفكار العلمية وسيطرتها رغم اللاهوتيين على تطوير معتقداتهم حتى تتسجم مع أفكار عصر التنوير التي كانت لها الغلبة في القرن الثامن عشر، فزعم الطبيعيون المؤلفة أن القوانين التي كشف عنها العلم لا يمكن أن يضعها سوى عقل خالق القدرة هو العقل الإلهي. ولذا يرى بعض الباحثين أن القرن الثامن عشر يعد العصر الذهبي للتفكير اللاهوتي الحر<sup>(١٩)</sup>. فكيف يمكن أن يُعد القرن الثامن عشر العصر الذهبي للتفكير اللاهوتي الحر؟

كانت الفضايا والمعتقدات الدينية إبان العصور الوسطى المسيحية تركز على الوحي. بينما أدى زحف العلم في القرن الثامن عشر إلى الاهتمام بالطبيعة، وعلى الرغم من أن التقليدين التقليديين أبقوا على الأساس المأثور للطبيعة، فإنهم شعروا بأن الإيمان يجب أن يركز على الطبيعة قبل أن يلجأ الفرد إلى ما يجاوزها. وهذا شجع على ضرورة ارتكاز

الدين على «الطبيعة» في القرن الثامن عشر عاملان هما: الثورة العلمية التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والصراعات الدينية التي تلت عصر الإصلاح الديني. أما الثورة العلمية فهي تلك الحركة التي كان وراءها شخصيات علمية مرموقة من أمثال: كوبرنيكوس، وكبلر، وجاليليو، وبيكون، وديكارت، وبويل، ونيوتن،... إلخ، وكان من نتائجها خلق مناخ جديد للتفكير الديني يتسجم مع المسيرة الجديدة، فلم تعد التفسيرات المقارفة للطبيعة والتفسيرات الخفية للظواهر الطبيعية مقنعة، وإنما بدأ الكون بأسره آلة عظيمة تعمل وفق قوانين محددة، فأصبحت صورة الكون عند جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) مثلاً آتية ميكانيكية، كما أصبحت الطبيعة هي نظره بسيطة، بل كثنياً مفتوحاً نستطيع أن نفهمه، وكل تغير فيها منظم بصورة دقيقة وضرورية، ويحتاج هذا التطوير وتلك الضرورة الصارمة من طابعها الرياضي. يقول جاليليو في هذا المعنى «الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير الذي يقع أمام أعيننا، وأعني به الكون، لكنه لا نستطيع فهمه إذا لم نتعلم أولاً اللغة التي كُتِبَ بها ذلك الكتاب، وستوصف حروف تلك اللغة. وتلك اللغة هي الرياضيات، وحروفها هي المثلثات والدوائر وأشكال هندسية أخرى، من دونها لا نستطيع أن تفهم كلمة واحدة». ويذهب روبرت بويل R. Boyle (١٦٢٧-١٦٩٢) عالم الكيمياء الإنجليزي الشهير إلى أن المبادئ الرياضية بمثابة «الأبجديات» التي كُتِبَ بها العالم، وهذه المبادئ مثل بداهيات المنطق حقائق نهائية. والعالم - من وجهة نظره - يسير وفق قوانين كلية ضرورية ولا يمكن ملاحظة من ظواهره - من ثم - أن تحيد عنها أو أن تطرح عليها. والعالم عند «ديكارت» (١٥٩٦-١٦٥٠) أيضاً عالم هندسي، ثمة نماذج موضوعاته بخاصته امتداد والحركة، وهو عبارة عن نظام متناسق، لا يحتاج إلى علة لتفسيره ومعرفته أحداثه سوى القوى الآتية. ولقد كان هدف «نيوتن» (١٦٤٣-١٧٢٧) على نحو ما ذهب في مقدمة كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» أن يبرهن على إمكان تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق الميكانيكا الرياضية. يقول في هذا المعنى: «إني أستمد من الظواهر السماوية قوى الجاذبية التي تعمل بها الأجسام إلى الشمس والكواكب، وأستمد بعد ذلك من تلك القوى من طريق قضايها أخرى والتي تكون أيضاً رياضية حركات الكواكب والقمر والبحر، إني أود أن أستمد بقية ظواهر الطبيعة بنفس النوع من الاستدلال من مبادئ آتية»<sup>(١)</sup>. إن جميع أحداث الطبيعة يجب تفسيرها من وجهة نظر «نيوتن» استناداً إلى مبادئ وقوانين آتية، ومن ثم لم يعد الكون لديه (إلا نظاماً) رياضياً منسجماً ومتسقاً. أصبح العالم - عنده - عالم حركات

محسوبة رياضياً في النظام الي. أصبح عاقلاً مؤلفاً من جسيمات Particles يجذب بعضها بعضاً. ولم تعد قوة الجاذبية علة أو قوة خفية، بل يمكن ملاحظتها ومعرفة من طريق التجربة والمشاهدات الفلكية<sup>(١٢)</sup>.

والقد شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر - نتيجة للثورة العلمية - سرعات دينية. فقد ألقت هذه الثورة بظلال من الشك على جميع مسائل الدين، فثار حولها النزاع والتجدد. فالتواضع أن نشأة العلم أعقبتها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى، ففي أعتاب القرن السابع عشر ظهر أعظم عصر للشك في العالم الحديث وهو القرن الثامن عشر<sup>(١٣)</sup>، وأدت تلك الصراعات إلى ظهور جماعات وطوائف مسيحية، نشب بينها صراع أحياناً وحروب أحياناً أخرى. فقد اختلفت تلك الجماعات والطوائف في تفسير الأسس التي تركز عليها الأنجيل الأربعة، وأدى ذلك إلى البحث عن صياغة جديدة للدين يمكن أن تكون مقبولة بالنسبة لجميع الأخبار والعقلاء. وتلك الديانة هي «الديانة الطبيعية» التي تذهب إلى أن أعمال الطبيعة تشهد في كل مكان «على حد تعبير لوك» - على وجود إله. أقصد أنها تكفي بحيث يمكن الاستغناء عن الوحي الذي دار حوله نزاع وجدال. إن الطبيعة تمدنا، في رأي البعض، بدليل على الحاجة «الإلهية» وشهادة على الحكمة الإلهية. ولقد تمكن «هيربرت أوف شيربري» (Herbert Spencer) (1820-1903) من صياغة أسس تلك الديانة، وعصر هذه الأسس في نسخة هي <http://arxiv.org>

- ١ - هناك إله واحد فائق القدرة.
  - ٢ - ينبغي علينا أن نعبد هذا الإله.
  - ٣ - الفضيلة والتقوى هما الركبان الرئيسيان في هذه العبادة.
  - ٤ - لا بد للمرء أن يشعر بالتقدم على خطاهاء وأن يتوب عنها.
  - ٥ - العدل الإلهي هو الذي يحدد الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.
- وتلك حقائق عامة في رأيه يكشف عنها العقل البشري بوضوح، وهو لا ينكر الوحي صراحة، وإن كان ذلك مفهوماً ضعفاً في حديثه<sup>(١٤)</sup>.

ولاشك أنه كان للثورة العلمية التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر والصراعات الدينية التي ظهرت في هذين القرنين، أثر في فلاسفة القرن الثامن عشر،

١٢ - هيربرت أوف شيربري، مفكر التجلوي ولد في عام ١٨٢٠ وتوفي في عام ١٩٠٣. كان سفيراً أيرلندي في باريس. وهو أول من وضع دراية حول الميتافيزيقية «في الحقيقة من حيث إنها مبنيّة عن الوحي». بعد أن أخذ التنازع الطبيعي Deists. كان قريباً من أفلاطوني كبري. وله أيضاً كتاب «مقالة الأمم».

ويظهر ذلك الأثر في اهتمامهم بمسألة ارتكاز الدين على «الطبيعة» لا على «الوحي». ونجد ذلك واضحاً عند كثير منهم، ففي إنجلترا نجد واضحاً عند «جون تولاند» J.Toland (١٧٧٠-١٧٩٢)<sup>(١٩)</sup> الذي نشر أهم مؤلف في الدين الطبيعي «مسيحية بلا أسرار»، وفيه يعارض الأسرار الواردة في الأناجيل، ويعلن في صراحة بعض نصوصه، ويهاجم امتيازات الكنيسة. ونجد أيضاً عند «أنطوني كولينز» A.Collins (١٧٧٦-١٧٩٩)<sup>(٢٠)</sup> الذي يدعو إلى الإصلاح الديني وإلى التحرر من الكهنة، ومن أهم مؤلفاته «المسيحية كدين طبيعي»، ومقال في حرية الفكر. ونجد واضحاً أيضاً عند «توماس وولستون» Thomas Woolston (١٧٧٠-١٧٣١)<sup>(٢١)</sup> الذي قام بتفسير نصوص الإنجيل تفسيراً رمزياً في كتابه «إحياء لدفاع قديم عن حقيقة الديانة المسيحية ضد اليهود والكفار». وفي فرنسا نجد «فولتير» (١٦٩٤-١٧٣٨) على رأس الدعاة إلى الدين الطبيعي، وكذلك جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)<sup>(٢٢)</sup>.

لما كان المذهب التجريبي يصل إلى قناعة في المذهب الطبيعي كما يقول هيجل بحق بوصفه النتيجة الطبيعية لهذا المذهب، فقد حاول هجوم من منظور المذهب الطبيعي لتفسير الدين، وأن ينسج في الطبيعة أساساً لتبرير ظاهرة الاعتقاد الديني، وخاصة الاعتقاد بوجود إله. والطبيعة التي يقصدها هجوم في الطبيعة البشرية، وهي لا تعني هنا «الفرائض» فليس الاعتقاد الديني شريطة من الفرائض الأولية، بل دليل أن الفرائض متشابهة دائماً عند الناس جميعاً، في حين أن الاعتقاد الديني يتغير مضمونه من فريق إلى آخر ومن عصر إلى عصر. بل الاعتقاد الديني فرع من الفرائض، بمعنى أنه ينشأ عنها، وإن لم يكن واحداً منها، فهو إذن ثانوي وليس أولياً<sup>(٢٣)</sup>.

ويطبق هجوم اليوم النتائج التي انتهى إليها في تحليله للعواطف على الاعتقاد الديني، فالمواطف الأولية يكون لكل منها طرفان، سبب وهدف، فالشيء الذي تبدأ منه العاطفة

١٩ جون تولاند: «فيلسوف إيرلندي، من أقدم التفكير الحر. اعتنق الكاثوليكية، وأصدر كتابه «مسيحية بلا أسرار» عام ١٦٩٦. هاجم رهبان الكنيسة الذين اعتبروا معرفته، ومع ذلك اعتنق تولاند من القرار. كتب أيضاً رسائل فلسفية، التي صدرت بعد وفاته عام ١٧٢٨».

٢٠ «أنطوني كولينز» «فيلسوف ولاهوتي حر من المؤمنين بالكاثوليكية الطبيعي. قام بزيارات عدة ليهودا، حيث التقى بالعديد من الحكماء. كتب مؤلفات كثيرة، صدر معظمها، منها، «رسالة في استخدام العقل» عام ١٧٠٧، ومقال عن التفكير الحر» عام ١٧١٢، ومقال عن أسس الديانة المسيحية وهداياتها عام ١٧٢٨.

٢١ «توماس وولستون» كان زميلاً في كلية «ستراس» بجامعة كامبريدج، و«ليوبد أأنطوني كولينز» كتب «إحياء لدفاع قديم عن حقيقة الديانة المسيحية ضد اليهود والكفار» عام ١٧٠٨، و«سيد مقالات من معجزات مخطئة»... إلخ.

سببها يكون سببها، والنهاية التي تنتهي إليها تكون هدفها. كذلك الأمر بالنسبة للاعتقاد الديني، فأصله هو السبب الذي يستلزمه. ونهايته هي قوة غير مرئية عاقلة (الله). والسؤال الذي يجب أن نطرحه الآن هو: ما أصل الاعتقاد بوجود الله؟

### ثانياً، أصل الاعتقاد بوجود الله

مسألة الاعتقاد الديني بوجه عام ومعرفته مصادر كانت موضوعاً من الموضوعات التي شغلت اهتمام هيوم طيلة حياته تقريباً، ويظهر هذا الاهتمام - بصفة خاصة - في كتابيه «تاريخ الدين الطبيعي» و«محاورات في الدين الطبيعي». كما سبق أن ذكرنا، فهو يستنتج كتابه الأول «تاريخ الدين الطبيعي» بمقاربة يذهب فيها إلى أن الناس قد ينتقلون إلى الاعتقاد الديني عن طريق حجاج عقلية من ناحية، أو عن طريق عوامل سيكولوجية من ناحية أخرى<sup>(١٦)</sup>. ومن هنا فإننا نراه يحرص على مناقشة الحجج العقلية التي يقدمها بعض المفكرين لتأكيد الاعتقاد بوجود إله، تلك التي تتمثل في مجموعة من البراهين مثل: برهان التشبيه والمماثلة، والبرهان الكونولوجي (الكوني)، والبرهان الأنطولوجي (الوجودي). ويختتم هيوم من هذه المناقشة إلى نتيجة مفادها أنه ليس بمقدورنا إثبات وجود إله، أو حتى إثبات شيء ذي بال يتعلق بطبيعته امتداداً على مثل هذه البراهين بل إننا نستطيع البرهنة على رسالة الدين والدفاع عنها بواسطة أخرى وهي مشاعر الناس وعواطفهم، إذ لا يمكن أن يروا البره طبعاً يجهر به الناس جميعاً استناداً إلى مشاعرهم وتجاربهم المباشرة<sup>(١٧)</sup>. ولكن هل يمكن إقامة الاعتقاد بوجود الله على مشاعر الناس وعواطفهم وتجاربهم المباشرة قطعاً منرجح الإجابة عن هذا السؤال إلى أن تنتهي من مناقشة جانب الاعتقاد بوجود الله: مصدره العقلي من ناحية، وأصله السيكولوجي من ناحية أخرى.

#### ١. المصدر العقلي للاعتقاد بوجود الله

تأثر هيوم بكتابات «ميشرون» و«بيل» والشكاك، وتأثر كذلك بالتزعة الطبيعية التي نادى بها «بيكون» و«هوبز»، واتفق مع هؤلاء على أنه لا يمكن أن تقوم معرفة برهانية عقلية عن الله. وتنقسم الأدلة على الاعتقاد بوجود الله إلى نوعين: أدلة بعيدة، وأدلة قريبة، ويلزم هيوم بمناقشة هذه الأدلة على النحو التالي:

• الألفة البعدية، والضم دلتين،

١. دليل التدبير والملائكة

ذهب اللاهوتيون وكثير من الفلاسفة إلى القول بأن من يتأمل العالم، سوف يجد أنه عظمية مقسمة إلى عدد لا يحصى من الآلات أصغر، تتيج بدورها تقسيمات أخرى إلى درجة تتخطى ما تستطيع الحواس واللكات أن تدركه. وهذه الآلات المتنوعة جميعاً - بل وأدق أجزائها أيضاً - منظمة فيما بينها بدقة تفوق إعجاب كل من يتأملها. لقد ذهب هؤلاء أيضاً إلى القول بأن أعضاء الحيوانات جميعاً وقدراتها متوافقة فيما بينها وصالحة لحفظ نفسها، وكل حيوان له مواهبه اللازمة، وهذه المواهب ممتوحة بتدبير دقيق حتى إن تقصياً ملحوظاً فيها ليقضي على المخلوق قضاءً مبرماً<sup>(١٢٠)</sup>.

إن هناك - في رأي هؤلاء - تواضعاً ونظاماً وتدبيراً وجمالاً في العالم، وهذا التوافق والنظام والتدبير والجمال يكشف في أنسج لفة عن علة عاقلة أو عن صانع عاقل. ولقد عبر «برهام» DeBrahm عن ذلك قائلاً: «هنا شطر هنا وهناك، ربما نبحث في الأسرار العظيمة للمخلوقات، ربما نقولها بكل مقاييس البشرية، ونقررها بمقاييسنا الجمالية، نجد أنها تشهد على سلطة الله اللامتناهي، وأنها تدرك في مهارة بشرية»<sup>(١٢١)</sup>. وقد أكد «ليبنس» (١٦٤٦-١٧١٦) أن العالم مدبر ومخطط وفق نظام كامل، ليس فيه عقم ولا موت، ليس فيه اضطراب إلا في الظاهر. لقد اختبر هذا العالم على أصح خطة ممكنة، يتحد فيها أعظم قدر من التنوع، مع أعظم قدر من النظام، حيث تنفع بالأرض والمكان والزمان على خير وجه، وتحقق أعظم النتائج بأبسط الوسائل، وحيث زودت المخلوقات من القوة والمعرفة والتمتع والخير بأعظم قدر يمكن أن يسمح به العالم<sup>(١٢٢)</sup>. وكل ذلك يكشف في رأي «ليبنس» عن عظمة الله وكماله. كما رأى «ولف» (١٦٧٩-١٧٥٤) Wolff أن هناك نظاماً في الطبيعة، ويمكن أن نصل من هذا النظام إلى «الواحد» One باعتباره مصدر هذا النظام<sup>(١٢٣)</sup>. وذهب «برماروس» إلى أن أجسام الحيوانات مخططة وفقاً لقاية تزيدها، ولا يمكن تفسير مثل هذا التخطيط عن طريق المادة وحدها، ومن ثم فإننا مجبرون على أن نستنتج أن هناك موجوداً خارج العالم بوصفه علة كل الكائنات الحية<sup>(١٢٤)</sup>.

لقد اتخذ هؤلاء اللاهوتيون والفلاسفة وغيرهم التدبير والنظام والجمال الملاحظ في العالم منطلقاً للبرهنة على وجود علة عاقلة. ولم ينكر هيوم وجود الغاية والتدبير والتخطيط والنظام في العالم، ولكنه قام ببعض دلائل التدبير وتساءل: هل بإمكاننا

البرهنة على وجود علاقة عاكسة عن طريق هذا الدليل وانتهى إلى أن:

أ - هذا الدليل ينتهي بنا فقط إلى البرهنة على وجود إله يماثل العقل البشري يكون مصدراً لتنظيم والتدبير في العالم. إن العطلات تشابه فيها بينها، وما دام الأمر كذلك، فنحن ننهي - طبقاً لقواعد التمثيل - إلى الاستدلال على أن العلل تشابه أيضاً، وأن صنائع الطبيعة يشبه إلى حد ما العقل البشري، وإن كان مزوداً بملكات أوسع تتناسب مع جلال العمل الذي أنجزه<sup>(٢٢)</sup>. ويقرر هيوم أن هذا التشابه المزعوم ينطوي على ضرب من الخط من شأن الوجود الأسمى لا يبع أي مؤمن صادق أن يطبقه. إن هذا التشابه المزعوم يترتب عليه التخلي عن فكرة الكمال الإلهي.

ب - هذا الدليل ينقل إلى العالم ككل ما شاهدناه في جزء صغير منه، فهو يبدأ من حقيقة مؤداها أننا عندما نشاهد - مثلاً - منزلاً، فإننا نستنتج أن له مهندساً أو بناءً، ثم نقوم بنقل تلك النتيجة إلى العالم ككل، فنقول إن العالم له علة مماثلة. ويرى هيوم أن المشكلة تكمن هنا في الانتقال من الجزء إلى الكل، ذلك لأن ما يصدق على الجزء لا يصدق بالضرورة على الكل<sup>(٢٣)</sup>.

ج - لا تكشف التجربة من ارتباط بين العالم وعلة عاكسة وإنما هي تظهرنا فحسب على وجود ارتباط بين موضوعات متلازمة باستمرار. ونتيجة لذلك التلازم نستدل عن طريق العادة HABIT على وجود أحدهما عندما نشاهد وجود الآخر، كالأرباط والتلازم بين المهندس والقرن، ومن ثم يرى هيوم أن التجربة الحسية لا يمكن أن تكون مصدراً لدليل التدبير، وهذا يعني أنه دليل قبلي *a Priori* أو عقلي ولا علاقة له بالتجربة.

ويتضح من هذه الانتقادات سيطرة نزعة هيوم التجريبية على التفكير. فقد رفض أن يدفع بالتحليل التجريبي إلى ما وراء «حدود» قوانين تعاصي المعاني والاحتياجات الحسية. ويقلب على هذه الانتقادات أيضاً فهم هيوم الخاص للضرورة الموجودة بين العلة والعلل، فالضرورة عند هيوم ليست ضرورة عقلية، بل هي ضرورة نفسية، أعني أنها تقوم على مبدأ العادة.

ولقد كان للانتقادات التي وجهها هيوم إلى دليل التدبير والمماثلة أثر كبير في فكر كants، الذي ذهب مثل هيوم إلى أن هذا الدليل لا يمكننا مطلقاً من البرهنة على وجود علة عاكسة<sup>(٢٤)</sup>.



## ٢. الدليل الكوزمولوجي (الكوني)

ويتلخص هذا الدليل في أن الموجودات لا بد لها من وجود - فلا شيء من لاشيء - وعلى ذلك فكل شيء أو موجود سبب أو علة أحدثته أو أوجدته، لأنه يستحيل على شيء ما أن ينتج ذاته، أو أن يكون علة لوجوده الخاص. وعلى ذلك فعندما ترتقي من المعلومات إلى العلل يتعين علينا إما أن نعضي في تتبع تعاقب لا متناه دون أن نصل إلى علة ما نهائية على الإطلاق، أو يصبح لزاماً علينا في النهاية أن نلجأ إلى علة نهائية توجد وجوداً ضرورياً، والافتراض الأول مرفوض، وذلك لأن في السلسلة اللامتناهية أو التعاقب اللامتناهي للعلل قوة أو ضاعفة في تلك العلة تهيمُّ العلل للوجود، ولكن السلسلة أو التعاقب بكميته - أماخوذاً معاً - ليس مهيباً أو مسبباً عن أي شيء - ومع ذلك فمن الواضح أنه مفقود إلى علة بقدر ما يفقود إلى ذلك أي موضوع جزئي ربما وجوده في الزمان، ولا يزال من المقبول أن تسأل لم نجد هذا التعاقب الخاص منذ الأزل ولم يوجد أي تعاقب آخر غيره، أو لم يوجد تعاقب على الإطلاق - وإذا لم يكن شيء موجود قد وجد وجوداً ضرورياً لا ينشئ في ذلك الأمكان أي افتراض يمكن صياغته، ولما كان هناك بطلان أكثر في القول بأن لا شيء وجد منذ الأزل منه في القول بذلك التعاقب للعلل التي تكون العالم، فعماذا كل - إذا - هذا المبدأ الذي هيأ شيئاً ما للوجود منفصلاً على لا شيء - وذهب الوجود لإمكان خاص ونهاية عن الناقية من المفروض أنه ليس شيء على خارجية والمصدقة كلمة تخلق من المعنى، أكان لاشيء؟ ولكن هذا لا يسعه قط أن ينتج أي شيء - ومن ثم يتعين علينا أن نلجأ إلى موجود واجب الوجود يحمل في ذاته سبب وجوده، ويكون بالتالي علة للعالم<sup>(٣٧)</sup>.

ونقد هيوم لهذا الدليل (الكوزمولوجي) يتمثل في أنه يرى أن العالم يشبه بصورة جلية حيواناً أو نباتاً، وبالتالي فإن علة تشبهه بصورة أكثر احتمالاً، علة الحيوان والنبات، ولما كانت علة الحيوان والنبات هي التوليد، فإننا نستدل أن علة العالم شيء يشبه التوليد<sup>(٣٨)</sup>، ولكن كيف يمكن تصور أن العالم قد نشأ من شيء مماثل للتوليد؟ يجيب هيوم على لسان «فيلو» قائلاً: بطريقة مماثلة كما أن شجرة ما تسقط بذورها في الحقل المجاور، وتنتج (تولد) أشجاراً أخرى، فإن المملكة النباتية العظيمة، والعالم، ينتج داخله بذوراً معينة، تنتشر في الغماء المحيط، فيلزم عاتلاً جديداً، فاللذنب Cornet، مثلاً، يكون بذرة للعالم، ويُعد أن ينمو تعاماً، عن طريق الانتقال من شمس إلى شمس.

ومن نجم إلى نجم، يختلف في عناصر لا شكل لها، وينبت نظاماً جديداً<sup>(١٢)</sup>. وهذا يعني أننا لسنا بحاجة، من وجهة نظر هيوم، إلى نظمي التجريبية ومجازاتها، والقول بطلاء خارج العالم تكون غلة له، فغلة العالم موجودة بداخله إذ إنه نتاج لفعل التوليد.

#### • الأدلة القليلة،

#### ٣. الدليل الأنطولوجي (الوجودي)

رجع هيوم إلى كتاب الأسقف قبلتون (١٦٥١، ١٧١٥)<sup>(١٣)</sup> بحث عن وجود الله وصفاته، لكي يعيد بالصحيح الديكارتي، غير أن هذه الأدلة لم تقنعه، لأنه كان يشكك في إقامة أي برهان قبلي على وجود الله، وعلى أي حال، فقد وقف هيوم عند أشهر الأدلة القليلة التي قدمها بعض الفلاسفة للبرهنة على وجود الله، وهو «الدليل الأنطولوجي» (الوجودي). والدليل الأنطولوجي - كما نعرف - هو نوع من البرهان عن طريق التعريف، ويتلخص في الاستدلال على وجود الله من وجود فكرة أو تصور عنه. وأشهر من يعمله هم: القديس أنسلم، وديكارت، وليبنس<sup>(١٤)</sup>.

والمسألة التي نهتمنا هنا هي موقف هيوم من هذا الدليل انتهى هيوم بعد مناقشة هذا الدليل إلى:

<http://ArchiveBeta.Sakhril.com>

١ - ينذر أن نجد هذا الدليل مقنعاً إلا عند المنتهين بيقين الذين اقوا الاستدلال المجرد، ويجدوا من حقائق الرياضيات أن العقل كثيراً ما يهتدي إلى الحقيقة وسط غموض وتعارض في البدايات الأولى، ثم نقلوا هذه العادة في التفكير إلى موضوعات لا ينبغي أن نجد لها مكاناً بينها<sup>(١٥)</sup>.

٢ - أي شيء نتصوره موجوداً، يمكننا أن نتصوره غير موجود أيضاً، وعلى ذلك فليس ثمة موجود ينطوي لا وجوده على تناقض، وبالتالي ليس ثمة موجود وجوده قابل للبرهنة<sup>(١٦)</sup>.

ويتضح من هذا أن البرهان الأنطولوجي ينتهي إلى إثبات استحالة البرهنة على وجود أي شيء. ويعتقد أن صحته سببها طلبها استبعاد فكرة وجود الله على أي نحو، وبخاصة بعد تضمين محمول الوجود الضروري في تصور إله. وترجع قوة هذا الدليل إلى أن كلمة «الوجود الضروري» لا معنى لها، أو بمعنى آخر لأنها تعمل تناقضاً ذاتياً. إن هذا البرهان - كما يرى هيوم على لسان «كلياتش» - قد استند إلى أحد الأخطاء وهو

إن «الوجود» محمول، وأن «الوجود الضروري» نوع خاص من هذا المحمول، بالإمكان إضافته إلى المحمولات الأخرى، هي تصور طبيعة الله دون حدوث أي خلل والركون إلى هذه الميزة هي إثبات حقيقتها<sup>(١٢٢)</sup>.

ويوضح، بوجه عام، من الاستنتاجات التي وجهها هيوم إلى الأدلة القبلية والبعيدة على وجود الله أن:

أ - هيوم حصر نفسه في مجال التجريبية، ومن ثم رفض أن يدفع بالتحليل التجريبي إلى ما وراء «حدود» قوانين تداعي المعاني والاحتياجات الحسية.

ب - هيوم فهم الضرورة الموجودة بين العلة والعلول فهماً معيئاً، وأعني أن الضرورة ليست ضرورة عقلية، بل هي ضرورة نفسية تقوم على مبدأ «العادة». وقد انعكس هذا الفهم على نقده للأدلة التي قدمت للبرهنة على وجود الله.

ج - الاستنتاجات التي قدمها هيوم إلى الأدلة القبلية والبعيدة على وجود الله، هي اعتماد مذهبه الطبيعي، الذي نقل النظرة العلمية إلى ميدان الفلسفة والدين.

د - هيوم قد كشف طريقة التبدل الباردة والمنطوية الخاصة التي اتسم بها المذهب العقلي عن الله. وقد بين أن مثل هذا التبدل يمكن أن يكون مستعصاً لحماية الانساق، وشاملاً كل الشمول، ولكن لن تكون له، مع ذلك، دلالة وبطولية أو ارتباط بتجربتنا، كما أبرز في الوقت ذاته النزعة اللاأثرية الكامنة في المنهج التجريبي، حسبما طوره أسلافه من المفكرين الإنجليز<sup>(١٢٣)</sup>.

#### ب - المصدر السيكولوجي للاعتقاد بوجود الله

انتهينا من مناقشة المصدر العقلي للاعتقاد بوجود الله، وبقي أن نتأقش الجانب الآخر. أعني المصدر السيكولوجي، لقد فسر هيوم مبادئ العلم تفسيراً سيكولوجياً، أقصد تفسيراً يقوم على الميول التي تتألف منها الطبيعة البشرية، وبمذهب «رايت» W. Right هي كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» إلى القول بأن القيسوسف الذي يفسر مبادئ العلم تفسيراً سيكولوجياً، يمكن أن يفسر الاعتقاد الديني بنفس الطريقة<sup>(١٢٤)</sup>. وتطبيق هذه الفكرة على هيوم الذي فسر اعتقادنا في مبدأ العلية، ومبدأ الهوية... إلخ، تفسيراً سيكولوجياً. أما بالنسبة للمبدأ الأول فقد رأى أن «تحليل» علاقة العلية قد أظهرنا صراً على أننا لا نشاهد مطلقاً أدنى ارتباط بين انطباع وفكرة أو بين فكرتين.

وإذا سألنا هيوم: على أي دعامة ينهض الاستدلال لإثبات لكانت إجابته أن الاستدلال بالنسبة في أننا قد وجدنا موضوعاً معيناً قد صعب - باستمرار - بالتطابق معين، ومن ثم فإننا نكتب بأن موضوعات أخرى مشابهة له ستكون مصحوبة كذلك بالتطابقات مشابهة. والسير من القضية الأولى إلى القضية الثانية لا يتم بفضل أي وضوح قبلي، فالقضيةان مختلفتان اختلافاً بلياً، وعلى ذلك فهما منفصلتان. وكذلك لا نصل إلى هذه بطريقة معدية مادامت الملاحظة لم يكن في وسعها قط أن تقع إلا على الماضي<sup>(٣٧)</sup>.

إن الضرورة الموجودة بين العلة والمعلول شيء يضيفه عقلنا إلى الاتطباع الذي ندرسه، فبأننا نلاحظ حدثاً يتبعه حدث آخر، كاللهب والحرارة، أو الثلج والبرودة قد افترقت باستمرار فهما بينهما، فإن الذهن يجعل في العادة إلى توقع الحرارة أو البرودة وإلى الاعتقاد بوجود مثل هذه الكيفيات<sup>(٣٨)</sup>. العادة هي التي تزودنا بانتقال سهل من العلة إلى المعلول، وهذا الانتقال هو سير الذهن سيراً تلقائياً، وهو وليد عملية التداخي. وهذا يعني أن الضرورة ليست ضرورة قبلية، وإنما ترجع إلى العادة، ترجع إلى التوقع.

أما بالنسبة للعبرة الثاني وهو مبدأ «الهوية» فإن هيوم يرى أننا نزعم وجود هوية بين الانطباعات الحالية والأفكار التي نتذكرها، ومن ثم نصل إلى اعتقاد بأنها ذات وجود متصل مستمر مستقل عنا. ونزعم بطريقة مماثلة وجود هوية بين إدراكنا الخاصة بالتأمل. ومن ثم نصل إلى اعتقاد - باستمرار - باتصال ذاتنا، على الرغم من أننا لا نجد مطلقاً أي شيء في عقولنا سوى إدراكات تتغير باستمرار. وهذا معناه أن الهوية لا تعدو أن تكون نوعاً من التراكب بين أفكارنا، بحيث تجتمع أو تفترق دون أن تضعف هوية كل فكرة على حد<sup>(٣٩)</sup>.

ما نود تأكيده هو أن هيوم قد فسّر اعتقادنا بالعلة وبالهوية... إلخ. تفسيراً سيكولوجياً، فمن هنا نعتقد من دون دليل - إن ما يحدد اعتقادنا هو الميول الأصلية التي تتألف منها الطبيعة البشرية. ومد هيوم هذا التفسير السيكولوجي إلى الاعتقاد الديني. إذ يذهب إلى أن الناس يمتلكون ميولاً معينة أو ميادين معينة تتبع اعتقادات دينية، ومن ثم يحاول جاهدأ يبين ما عمسها أن تكون هذه الميول والبدائن. وتعني محاولته التي قام بها أن الاعتقاد الديني بحاجة إلى تفسير - وهذا يعني بدوره أن الاعتقاد الديني ليس اعتقاداً أولياً وليس ظاهرة كلية بين البشرية مثلما يذهب كثير من علماء اللاهوت المسيحيين أمثال «كالڤن» Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤)، الذي يذهب إلى القول بأن دليل نحو الإيمان باللاهوتية ميل أساسي وكلي. وأية ذلك أن معرفة الله - هي تصور -

مفروسة بصورة طبيعية داخل العقل البشري. إن الله نفسه فُرس في جميع الناس فهماً مميّناً لجلاله وعظمته القدسية، والناس جميعاً يدركون أن هناك إلهاً وأنه هو خالقهم<sup>(٣٤)</sup>. ومن ثم يقرر «كالفن» أن الاستدلال الفلسفي لا يساعد من دون وحي في الوصول إلى معرفة الله.

إن «كالفن» يتحدث - عكس هيوم - عن اعتقاد منتظم في الله ينبثق منه البيل الديني. وما يعدد هيوم مجموعة ميهول ثابرة، يعدد كالفن الحراشات لبيل قوي إلى الألفية. ويبدو أن كالفن قرأ تاريخ الدين بطريقة مختلفة عن هيوم. ومن ثم إذا كان الاعتقاد الديني لدى كالفن اعتقاداً مفروساً داخل العقل البشري، أي أنه اعتقاد أولي فطري، إلا أنه ليس كذلك عند هيوم. فمضمونه يتغير من فريق إلى فريق ومن عصر إلى عصر. إنه نتاج خالص للطبيعة البشرية. أو يمكن القول بأن له جذوراً طبيعية، بمعنى أنه يمكن تقديم تفسير طبيعي لسبب اعتقاد الناس بالدين.

ويذهب هيوم إلى القول بأن الدين الأول البشرية لم يكن مذهب «التوحيد» كما يرى المؤلفة وبعض القديسين التقليديين الذين يرون أن الكون خلقه الله وخطط مسيرته. الدين الأول للبشرية، من وجهة نظر هيوم، هو مذهب «تعدد الآلهة» ويرجع هيوم إلى التاريخ والوقائع التاريخية البشري على وجهه نظر، فيذهب إلى أن القبائل الهمجية المتوحشة في أمريكا وفي أفريقيا وهي أسوأ كانتا جميعها تعتقد هذه الديانة التعددية<sup>(٣٥)</sup>. ويرى أن السبب الذي دفع الشعوب والقبائل البدائية إلى اعتناق تلك الديانة هو تنوع الأحداث. فهذا التنوع جعل الناس يعتقدون أن كل مكان في العالم مليء بحشد من الآلهة. لقد اعتقدوا أن الآلهة ينبغي أن تكون كثيرة ومتعددة حتى يستطيع تفسير الأحداث الطبيعية ومعرفتها. يضاف إلى ذلك أنهم أدركوا أن افتراض أن أحداث الطبيعة منتظمة عن طريق موجودات عاقلة، يتطلب ضرورة التسليم بتناقض في تدبيرها وقصدتها، فما نلاحظه هو صراع قوى متناقضة، ويتغير في القصد في القوة الواحدة، فهي تحصيلنا نارة، وتتلعلل عنا نارة أخرى<sup>(٣٦)</sup>. وما يراء هيوم - هنا - هو زحف لمذهب الطبيعي الذي أراد من خلاله تفسير نشأة الدين وتطوره. وهذه النظرة هي التي جعلته يتجاهل أو قل يغفل وقائع تاريخية تشهد - عكس ما يرى - أن ديانة «التوحيد» كانت معروفة منذ القدم. يضاف إلى ذلك أن هيوم يفترض أن التقدم الطبيعي للفكر الإنساني، يجعل فكرة تعدد الآلهة هي الأصل «فانجمهور الجاهل يجب أن يبل في البداية فكرة قوى اسمى قبل أن يعد تصوره إلى موجود كامل، منتج النظام للطبيعة كلها.

إن العقل يتقدم تدريجياً من الأدنى إلى الأعلى<sup>(١٨)</sup>.

ويعد هيوم مقارنة بين ديانة «التوحيد» وتعدد الآلهة، مقررًا أن الديانة الأخيرة لها مزايا تفوق الديانة الأولى. من هذه المزايا أنها تتيح النجاة للاعتراف بالهبة الطوائف والأمم الأخرى، بينما ديانة التوحيد لا تعترف إلا بإله واحد، ومن ثم تنظر إلى خصومها على أنهم كفرة وزنادقة، كما أنها تتميز أيضاً بالتسامح، ويستشهد هيوم على ذلك بأنه عندما «سئل وحي دلفي Delphi عن الشعائر أو العبادة الأكثر قبولاً من الآلهة، أجاب بأنها الشعائر للوجود بصورة مشروعة في كل مدينة»<sup>(١٩)</sup>. وفي مقابل ذلك لا تعترف ديانة التوحيد بالتسامح، ويستشهد هيوم على ذلك بالروح الضيقة التي لا ترحم عند اليهود، وبثلاميد «زراشت» الذين أطلقوا أبواب السماء أمام الجميع عدا الشجوس<sup>(٢٠)</sup>. ولما كانت ديانة «تعدد الآلهة» تتميز - كما يرى هيوم - بالتسامح، فإنها تكون ديانة اجتماعية، بينما توصف ديانة «التوحيد» بالعنف والقسوة والتناحر الروحي، ومن مزايا ديانة تعدد الآلهة - صراحة على ما تقدم - أنها تخلق الإنسانية والشجاعة وحب الحرية وجميع الفضائل التي تعلي من شأن مجتمع من المجتمعات. وذلك لأن هذه الديانة تصور الآلهة على أنها أقل سموًا من البشر، ومن ثم يكون هناك شعور بالراحة في مخاطبتها. وقد يشاق الناس إلى منافستها والتعبير منها. وفي مقابل ذلك تخلق ديانة التوحيد الشعور بالخزي والذلة والخضوع<sup>(٢١)</sup>.

ويجدر بنا أن نقف قليلاً لمناقشة بعض المسائل المهمة:

أولاً: التحليل الذي قام به هيوم، أعني التحليل الذي أوضح فيه أن ديانة «تعدد الآلهة» هي الديانة الأولى والأصلية للبشرية، هو جزء من تراث طويل لكتابات ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في تاريخ الدين والخرافة والوثنية. فقد ظهرت كتابات في هذين القرنين لتبرير المسيحية والدفاع عنها، وجاء ذلك التبرير والدفاع عن طريق تعليب ديانة تعدد الآلهة، ويبان أن هذه الديانة قد جسدت العناصر الأساسية للمسيحية، وهذا يعني في رأي البعض أن المسيحية هي الديانة الأولى والأصلية للبشرية. فتجد «تولاند» مثلاً، يبرهن على أن الديانة اليونانية والديانات الشرقية القديمة قد جسدت العناصر الأساسية للمسيحية. وتجد لدى «تدال» M.Tindal (١٧٢٢، ١٦٥٦) اعتماداً يمثل هذا الهدف، ويضع ذلك في كتابه «المسيحية قديمة قدم الخليفة»<sup>(٢٢)</sup>. ومع أن هيوم سار على خطى «تولاند» و«تدال» وغيرهما في تحليل ديانة «تعدد الآلهة» إلا أن هدفه كان مختلفاً عن هدف هذين الفيلسوفين، إذ لم يكن تحليله

من أجل الدفاع عن المسيحية، بل كان من أجل بيان أن الدين، والاعتقاد الديني بصفة خاصة، نابع من الطبيعة البشرية.

ثانياً: لا نوافق هيوم مطلقاً في قوله بأن ديانة التوحيد ذريعة لمعارضة كل ألوان الظلم والشر والعنف والفسوق، وإنما تقرق العقل البشري في الخزي والذل والخضوع، وأنها تصور فضائل، قمع الشهوات والكفارة والمعاناة السلبية بأنها الفضائل الوحيدة المقبولة. لم يكن هيوم منصفاً على الإطلاق فيما يقول، ونحن نعتقد أن البهينة التي تربى فيها وترعرع فيها هي التي دفعت به إلى ذلك. فقد تربى في بيئة سادت فيها صورة طبيعة فلسفية من «الكالفينية» Calvinism، وكانت هذه الديانة تؤكد الإثم وعذاب جهنم، وكانت تركز على فضائل الزهد واحتقار الترف، لأنه اهتمام ينعج الحياة. ولقد صورت هذه الديانة الطبيعة البشرية بأنها فاسدة، وما ارتكبه الإنسان من شر إنما يرجع إلى هذه الطبيعة. ومن ثم فإن جميع أفعالنا تنسب بوصمة الطبيعة البشرية الفاسدة الشريرة<sup>(١٢)</sup>.

ثالثاً: لم يكن هيوم منصفاً على الإطلاق في وصفه ديانة التوحيد بأنها لا تعترف التسامح، وبأنها تنقسم بالمنف والقسوة، ويؤدي ذلك - من ثم - إلى شعور بالنفور والاشمئزاز منها. قول لستي هيوم أن ألوان التوحيد التي الطبيعة على لسان المسيح عليه السلام هي «الرب إله واحد» (أنجيل مرقس ١٢: ٣١)، ومع ذلك فهي دين التسامح والمحبة؟ ومن ناحية ثانية، نحن نعتقد أن الخطأ الذي وقع فيه هيوم هو أنه لم يميز بين «ديانة التوحيد» ومعتقد هذه الديانة، فإذا كانت ثمة أخطاء مثل عدم التسامح والعنف... إلخ، فإن هذه الأخطاء لمست في واقع الأمر، أخطاء ديانة التوحيد نفسها، بل هي أخطاء معتقد هذه الديانة، ومن ثم يجب علينا ألا نلصقها بها<sup>(١٣)</sup>.

وعلى أي حال هناك إجماع عام بين أفراد البشرية، من وجهة نظر هيوم، على أن تتعلق طبيعتهم بقوة غير مادية عاطفة، وإذا تصالحنا عن الدوافع التي تدفع الناس إلى الإيمان بهذه القوى، لكانت إجابة هيوم تنحصر في:

أولاً، الخوف من الطبيعة

يصرح هيوم بأن وضعنا في هذا العالم أشبه ما يكون بوضعنا في مسرح عظيم، ففي هذا العالم تغطي عنا أسباب جميع الظواهر والحوادث، ولمست لدينا قدرة تمكننا من منع الشرور التي تهددنا باستمرار. إننا معلقون في هذا العالم بين الحياة والموت، بين الصحة والمرض، بين الفرحاء والحاجة، في هذا العالم نجد العواصف والرياح التي

تحطم، والأمراض والأوبئة التي تعطي إحدى المعالكة من السكان، ونجد الهزات الطبيعية التي تدمر<sup>(١٤)</sup>.

إن المخاوف المستمرة من الطبيعة تحرك العقل البشري وتدفعه إلى الاعتقاد في «موجود» غير مرئي عظمنا أن نخضع له، وأن نتقرب منه بتقديم القرابين المختلفة وأن نعبد. فالشعوب الرومانية لجأت إلى الإلهة «جونو» Juno ربة الأسرة والزواج<sup>(١٥)</sup> ولجأت إلى «لوسينا» Lucina الإلهة المشرقة على ميلاد الأطفال، ولجأت البحارة إلى الإله نيبتون Neptune إله البحر، ولجأت المحاربون إلى الإله «مارس» Mars إله الحرب، ولجأت التجار إلى الإله «عطارد» إله التجارة والتجار<sup>(١٦)</sup>.

والتمسهر الذي قدمه هوميوس أقصد التفسير الذي يدفع الناس إلى اللجوء إلى قوة غير مرئية، نجد له ما يتطارد عند «لوكرتيوس» Lucretius (٥٥-٩٩ ق.م-)، الذي ذهب في تفسيره، في طبيعة الأشياء، إلى أن الناس عندما عاجزوا عن تفسير ظواهر الطبيعة، ولأسمها جوانبها المريعة مثل الكوارث الطبيعية: الفيضانات، الزلازل، البراكين، القحط، المواقف، الأعاصير... إلخ، طارهم فجأوا إلى تأليه هذه الظواهر، ثم نسبوا تلك الجوانب المريعة إلى فعل الآلهة وأخافوا منها، فراحوا يتمسحون بصلاتها بتقديم القرابين، وإقامة الصلوات وتأدية الطقوس والشعائر المختلفة.

<http://ArchiveData.Sakhril.com>

#### ثانياً: طريقة التشخيص والترح وعبادة البطل

يرى هوميوس أن جهلنا بالآلهة بصورة يقينية، واهتمامنا بمرافقتها ومحاولة الوصول إلى فكرة عنها، يجعلنا نرى أنها لا وجود لوسيلة أفضل من تصورها على أنها موجودات فعالة عاطلة تملك إرادة مثلك، ولا تكون أسمن منا إلا هي القوة والحكمة، ومن ثم نجد أن معظم آلهة العالم القديم تقدم على أنها بشر أو قل لها صفات بشرية، فهذه الحرب فط، هاتج، وإله الشعر مودوب ونود -

ويرجع هوميوس - كما أنه - إلى الوثائق التاريخية ويقدم أمثلة تبين هذا التشخيص، فيذكر أن الأسكندر عندما حاصر الترابين قاموا بإلقاء السلاسل والقيود على تغثال هرقل لكي يخلصوه من الهرب والتخطي عنهم، وبعد موت «بولوبوس فيسرس» سخط الناس

١٤ جونو Juno، إلهة السماء، ربة الأسرة والزواج في الباثولوجيا الرومانية وزوجة جودز كبير الآلهة، كان شعربها الذي سمي باسمها «جونو» Juno هو الشعر الذي يخلع فيه الزواج عند الترمول (راجع في ذلك د. إمام عبدالمعز) معجم لوفيات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، الطبعة الثاني، ٢٠٠٥، ص ٦٨٩ - ٦٩٠.



على آلهتهم لدرجة أنهم قاموا بترجمتها بالحجارة في معابدهم وامتلأوا من عبادتها<sup>(١٢١)</sup>.

إن هناك ميلاً عاماً بين الناس لتصوّر جميع الموجودات على شاكلةهم. كما أن لديهم ميلاً للتعلق والداعنة والذبح والثناء، ويقودهم هذا الميل إلى تمجيد إله وإعطائه مكانة تفوق مكانة الآلهة الأخرى، فيجعلونه موضوع عبادتهم وسجودهم. ويفترضون أنه في توزيع القوة بين الآلهة تخضع أمهم لسلطة ذلك الإله الخاص. إنهم قد يتصورون إلهاً واحداً على أنه الأمير أو القاضي الأسمر الذي يحكمهم بسلطة تشبه تلك السلطة التي يمارسها السيد على رعاياه، ويقومون بتقديم الذنوب وغيرها إله، ويفترضون أنه يسمع لأحدهم وشأنهم. إن لدى الناس ميلاً - من وجهة نظر هيوم - لإسقاط الصفات البشرية والقدرات الإنسانية على الإله<sup>(١٢٢)</sup>.

يتبين مما سبق أن هيوم كان يهدف إلى إقامة الاعتقاد بوجود إله على أساس سيكولوجي. هذا الأساس هو مشاعر الناس وعواطفهم وتجاربهم المباشرة. وهكذا انتقدت الظاهر الصادرة موضحاً عن الاستدلال والبرهان العقلي والملاحظة كأساس لفرس «الله، أو الدين»<sup>(١٢٣)</sup>. وهذا يعني أن هيوم لم يرفض فكرة «الآلهية» - كما يزعم البعض - بناء على رفضه الأدلة على صحة معرفتنا بوجود إله، بل هو يعتقد في وجود إله، وإن لم يستطع أن يبرهن عليه أو على معرفته به. والعنبر في هذا الاعتقاد يقوم - كما قلنا من قبل - على أساس أن عواطفنا ودوافعنا العنبرية ترفعنا على التصديق بوجود إله. حتى لو كان التحليل الفلسفي يؤكد لنا افتقارنا إلى وسائل الارتقاء إلى معرفة عنه تنسم يتبين برهاني<sup>(١٢٤)</sup>.

وجدير بالذكر أن فكرة «الآلهية» ترتبط ارتباطاً وثيقاً «بالعالم». ومن ثم نثار أسئلة من أهمها: هل الله خلق العالم؟ وبأي معنى؟ هل هناك غاية إلهية في العالم؟ هل الله يحدد قوانين العالم؟ هل الله يتدخل في العالم بالمعجزات؟ وما الذي يعد كمعجزة؟ وسوف نتناول الآن ارتباط فكرة الآلهية بالعالم. وتركز على مسألتين هامتين هما: العناية الإلهية، والمعجزات.

## ثالثاً: الآلهية والعالم

### ١. العناية الإلهية (الوجود الإلهي)

العالم وقوانينه مظاهر لقدرة الله وحكمته. ومظاهر لعنانيته. وقد ذهب الروافضيون قديماً إلى أن العناية الإلهية تحكم أحداث العالم. بحيث تهدف إلى غاية معينة. هذه

الغاية هي الخير، وقد اعتقد الروافقيون أن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، ومن ثم لا وجود لشر فيه. وإذا كان هناك شر، فقد برره بعضهم بالقول بأن كل شيء له ضده، وبالتالي فإن وجود الشر ضروري كضد للخير، بل هو الذي يعطيه ماهيته ومعناه. ومن جهة أخرى يقولون إن الله أراد الخير بالطبع، ولكن الوصول إلى ذلك لم يكن هناك مفر من الاختلا وساقط ليست نفسها خالية من الشر، فالشر إذن يصاحب الخير. الخير مطلوب بالذات، أما الشر فهو موجود بالعرض وهو قليل، ولكنه لازم وضروري لتحقيق الخير الكثير الذي يشمل النظام الكلي للعالم<sup>(14)</sup>.

وقد ذهب «لينيتر» في العصر الحديث إلى القول بأن الله يحتوي على أقصى قدر ممكن من الكمالات، ويلزم عن الكمال الأقصى لله أنه عندما أبدع العالم قد اختار أصلح خطة ممكنة يتحدد فيها أعظم قدر من التنوع مع أعظم قدر من النظام. إن عالمنا الواقعي هو أكمل وأحسن العوالم الممكنة، وطالما أنه كذلك، فلا وجود لشر فيه، ولا وجود لفوضى ولا اضطراب بداخله<sup>(15)</sup>. ولقد اختار الله هذا العالم بالذات من بين جميع العوالم الممكنة التي لا حصر لها، لأن العقل الإلهي قد تحقق من أن عالماً واحداً من بين جميع العوالم الممكنة، بعالمنا واحداً أحسن هو أفضلها جميعاً، لهذا شامت إرادة الله أن تختار هذا العالم الأفضل، تمهيداً منها مع قانون الأسبق والأفضل.

وعلى أي حال، يتبين لنا مما سبق أن هناك من الفلاسفة من أكد أن العناية الإلهية تحكم أحداث العالم، بحيث تهدف إلى غاية معينة هي الخير، وهي مقابل ذلك نجد هجوم يذهب إلى أن التجزية المباشرة وشعور الناس بشهادان على طغيان الشر على الخير في هذا العالم، فتنة حروب دائمة مستمرة بين المخلوقات الحية جميعاً، حتى إن القوي الشجاع تظهر الضرورة والجوع والحاجة، ويزرع الخوف والقلق والفرع الضعيف الجبان. يضاف إلى ذلك مكنات الطبيعة التي تنقص حياة كل موجود حي، فالقوي يلتزم الضعيف، والضعيف يتحارب بدوره ليتنزه الفرصة المواتية ليقوع بالقوي بطريقة ما، وإذا نظرنا إلى الإنسان نوجدنا أن الناس يعذب بعضهم بعضاً بالأطمع والاستبداد والهيوان والعنف والشغب والحرب والخيانة والقتل. وهذه الشرور الخارجية ليست شيئاً - من وجهة نظر هجوم - إذا فهمت بذلك التي تنشأ داخل نفوس البشر عند اختلال المزاج الذهني أو الاعتلال البدني، ولك أن تلاحظ «معدة الأمعاء والفرجة والأم الفضولن اللبرحة، والكابة والجنون المستعصر، والهزال السقيم، والطاعون

المتكسح»<sup>(16)</sup>.

هكذا انطلق هيوم من التجربة المباشرة والطبيعة البشرية ليقرر أن العالم الذي نعيش فيه مليء بالكوان من الضرور لا حصر لها، وواضح أن هدفه بيان أن العناية الإلهية مجرد وهم من الأوهام أو خرافة من الخرافات، ولكن ألمست التجربة المباشرة والطبيعة البشرية تشهدان أن قدرتنا محدودة، ومن ثم فما يبدو للناس شراً قد يكون موجوداً من أجل غاية معينة لا يعرفونها من حيث هم بشرة ليس هي الحياة كثير من التجارب التي تولد الآلام وأحزاناً ثانية، ثم لا تلبث أن تقلب خيراً بمعنى أو آخر<sup>(١٢٥)</sup>. يقول ستيم W. Stace (١٨٨٦-١٩٦٧) «أما الحشرات والناموس والنعابين والقنودات فلا يستطيع المرء أن يقول لم خلقت رغم أنه قد تكون لها علاقة بعقاب الإنسان على خطيئته الأصلية»<sup>(١٢٦)</sup>.

وقد ذهب القديس أوغسطين إلى أن الشر صادر عن جهلنا بحقائق الأشياء، وبعدم علمنا بجميع أطرافها وروابطها. وذهب القديس توما الأكويني إلى أن وجود الأشياء القاسدة في الكون مضافة إلى الأشياء التي لا يطرأ عليها الفساد يؤدي إلى ازدياد الجمال والكمال<sup>(١٢٧)</sup>.



## ب. المعجزات

موضوع «المعجزات» من الموضوعات المهمة فيما من بين يخلو من هذه الظاهرة، وإن وجدت في بعض الأديان مكاناً أبرز مما وجدته في أديان أخرى، والمعجزات تتبع منطقاً واحداً في كل الأديان، وإن ارتبطت في كل دين بتراثه الخاص. وقد تمسحت الخيلة الشعبية روايات لا تحصى تدور حول الأحداث المعجزة. وإذا حاولنا البحث عن عنصر مشترك في هذه الروايات، لوجدنا أنه كسر الخط المألوف للأحداث، أو خرق القوانين الطبيعية، فالشفاء من مرض عضال معجزة، والقيامة من الموت معجزة، والنشي على الماء أو التحليق في الهواء معجزة<sup>(١٢٨)</sup>.

وإذا أردنا أن نعرف رأى هيوم في المعجزات، فإنه ينبغي علينا التركيز على جانبين هما: الجانب المذهبي، والجانب التاريخي.

## ١. الجانب المذهبي

يرى هيوم، شأنه شأن كثير من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن

العالم يظن أن القوانين ضرورية، من أهم هذه القوانين قانون «الطبيعة» يقول مؤكداً ذلك: من الأمور المسلم بها بصورة كلية أن عمليات الأجسام الخارجية ضرورية، وأن في اتصال حركتها وحالتها وتماثلها لا توجد آثار للحرية»<sup>(١٢٧)</sup> للموضوعات الخارجية - من وجهة نظر هيوم - تخضع لقوانين ضرورية، ولا يمكن أن تحيد عن المسار الدقيق الذي تتحرك فيه، ويجب أن ننظر إلى أفعال هذه الموضوعات على أنها نماذج لأفعال ضرورية، وإذا لم تكن هذه الموضوعات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً مطرداً ومنتظماً، فإننا لا نصل إلى فكرة عن العلة والعلول، فالضرورة التي تدخل في هذه الفكرة ليست شيئاً سوى تهيؤ العقل لأن ينتقل من موضوع إلى تابعه العليّ ويستدل على وجود موضوع من وجود موضوع آخر.

ولا يقف هيوم عند هذا الحد - بل يعطي خطوة أبعد ليقرر أن الأفعال الإنسانية تخضع أيضاً للضرورة «فهناك مجرى عام للطبيعة في الأفعال الإنسانية، وأيضاً في عمليات الشمس والمناخ، وهناك أيضاً صفات خاصة بأهم مختلفه والشخص معيّن، كما أن هناك صفات مشتركة للبشرية، ومعرفه تلك الصفات ترتكز على ملاحظة أطراد في الأفعال التي تصير من الناس، وبشكل ذلك الأطر العام المامية الخالصة للضرورة»<sup>(١٢٨)</sup>. المجتمع البشري هيوم على مفاهيم الطبيعة البشريّة التي تقوم عليها الموضوعات الخارجية وتخضع لها، ولا يمكن - في رأي هيوم - أن تتخيل طريقة واحدة للاختلافات من الحجّة التي تذهب إلى أن الأعمال الإنسانية مطردة مثلها مثل الموضوعات الخارجية. فالأفعال الإنسانية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموقف الفاعل ومزاجه ومواقفه وطروقه»<sup>(١٢٩)</sup>.

ولأن العالم يظن أن أسرار القوانين ضرورية تجعل ظواهره تحدث بصورة منتظمة ومطردة، فلا شيء يحكم عليه بأنه «معجزة» إذا حدث باستمرار في المجرى العام للطبيعة، فنقولنا، مثلاً، «إن إنساناً مات فجأة، مع أنه كان يبدو بصحة جيدة، لا يعد معجزة، لأن هذا النوع من الموت، مع أنه غير عادي مثل أي نوع آخر، قد لاحظنا حدوثه بصورة متكررة، لكن من الأمور التي نعدّها معجزة أن يولد إنسان مات إلى الحياة مرة أخرى، لأن هذا أمر لم نلاحظه في أي عصر وهي أي بلد»<sup>(١٣٠)</sup>.

وبناء على ذلك يرى هيوم أن «المعجزة» هي خروج على قوانين الطبيعة، أي أن الواقعة لا تسمى معجزة إلا إذا خرجت عن مألوف تجربتنا المطردة، ولكن لما كانت تجاربنا المألوفة المطردة هي نفسها البرهان على احتمال وقوع حادثة ما، كانت بالتالي

هي نفسها البرهان على عدم احتمال وقوع ما يتناقض معها، أو هي بموازاة أخرى البرهان على عدم احتمال وقوع ما يسمى بالمعجزة، ولا يمكن إقامة البرهان على إمكان وقوع «المعجزة» إلا ببرهان أقوى ترجيحاً من برهان التجربة للطردة الدالة على نقيض تلك المعجزة<sup>(١٢)</sup>. القول بالمعجزات من وجهة نظر هيوم هو بالتالي إنكار القوانين الطبيعية الضرورية المطلوبة.

بـ الجانب التاييدي

يشير هيوم تساؤلاً هو: كيف يمكن البرهنة على حدوث «المعجزات» وهذا يعني أنه لا يهتم بمسألة حدوث «المعجزات» فحسب، بل يهتم أيضاً بمسألة البينة أو الدليل Evidence على حدوثها، وربما تكون مسألة البينة أو الدليل على حدوث «المعجزات» أكثر أهمية من وجهة نظر هيوم، من مسألة حدوثها، وعلى أي حال يرى هيوم أن الإيمان بوقوع «المعجزات» إيمان لا يستند إلى أساس مما يصح الاعتماد عليه وذلك للأسباب الآتية<sup>(١٣)</sup>.

١ - لا وجود في التاريخ لأي معجزة قد شهدوها عدد كاف من الناس، الذين نطمعن إلى رجاحة عقولهم، وارتضاع منزلتهم من الفرية والتعليم، بحيث لا يصدقون أنفسهم ولا يصدقون غيرهم.

٢ - ثمة مبدأ قد نلاحظه في الطبيعة البشرية، وهو استماع الناس إلى ما يشير العجب والدهشة، وحديثهم عن الأمور التي لا خيرة لديهم عنها، ليشرحوا به خيالهم، فعلى الرغم من أنه في حياتهم العملية، تراهم يزنون صدق الرواية على أساس خبراتهم الماضية، إلا أنه حين نؤمن الرواية في بعدها عن الواقع، تراهم يستغنون عن الخبرة وعقائدها في التصديق أو التكذيب وينصتون بقلوبهم لا بعقولهم.

٣ - يكثر الحديث عن المعجزات بين الشعوب الجاهلة، وإذا وجد بين شعب من الشعوب المتحضرة من يروي شيئاً عن المعجزات، فنسجده قد ورثها عن أسلافه أيام جهلهم، وقد نقلها السلف إلى الخلف بعد أن أحاطها بشيء من الرهبة.

٤ - الشواهد المضادة لأي معجزة تفوق الشواهد المؤيدة لها.

ومما سبق يتبين أن هيوم يشكك في الشهادة البشرية، وهذا يعني أنه لا يشكك في الإيمان بالمعجزات فحسب، بل يشكك أيضاً في كل ما هو ماضي.

وبعد أن عرضنا موقف هيوم من «المعجزات»، يجب علينا أن ننتقل للإشارة إلى مسائل عدة:

أولاً: الفكر الذي ظهر في العالم مع ميلاد العلم الجديد في القرن السابع عشر، ثم بلغ ذروته في القرن الثامن عشر، والذي أصبح جزءاً من صورة العالم عند العقل الحديث هو أن كل ذرة صغيرة من الأحداث التي تقع في الكون، تحكمها قوانين صارمة لا تتغير، فلو أن حبة من حبات الرمل، أو جزءاً صغيراً من هذه الحبة، تحرك، واحداً على ألف من المليونات، فإن هذه الحركة هي نتيجة يمكن التنبؤ بها لأسباب طبيعية موجودة سلفاً، ولقد أصبح هذا الافتراض الأساسي للعلم جزءاً من عقل الإنسان الحديث غير الواعي الذي لم يفسح أي مجال لدخول العقل الإنساني في العالم<sup>(١٢٠)</sup>.

ثانياً: المعجزة ليست انتفاء الطبيعية، كما يظن هيوم وغيره - بل هي اكتشاف أو إعادة اكتشاف لسبب غفلنا عنه نحن البشر أو نستند ألا وهو الله من حيث هو السبب المطلق أو «علة العلل»<sup>(١٢١)</sup>.

ثالثاً: المعجزة لا تعني مخالفة قوانين الطبيعة، ولا تعني انتهاكاً لقانون من قوانين الطبيعة عن طريق مشيئة الفرد أو إله. بل تعني مشيئة خاسمة لله من أجل تحقيق غايات أخرى غير الغايات الطبيعية. هي المجرى العام للطبيعة. مثل الغايات الأخلاقية التي لا تكفلها قوانين الطبيعة المحددة الثابتة أو ثابتة نسبي إيمانية.

رابعاً: إذا كان الله قد خلق العالم وجعله يسير وفق هذا القانون الذي تحاول العلوم المختلفة أن تكتشفه انطلاقاً من مراقبة أحداث الطبيعة، فلماذا من أن يكون العالم وقوانينه مظاهر لا القدرة الله الكلية فيحسب. بل تحكمته الكلية ورجمته الكلية وصلاحيه الكلية أيضاً. وإذا ارتضى الله أن يتدخل في قوانينه من حين لآخر، فذلك أيضاً بحكمة متناهية<sup>(١٢٢)</sup>.

خامساً: إذا حدثت معجزة من المعجزات من حين لآخر، فإن ذلك ليس خرقاً لقانون طبيعي، بل هو استعوار للتأطية الإلهية. إنها تدلنا على «المعجزة الكبرى» وهي خلق العالم، إن هدفها هو أن تجعلنا نكشف تجلي الله في العالم، فننظر إلى الوجود نظرة قدسية وإجلال<sup>(١٢٣)</sup>.

سادساً: إذا كان هيوم يرى أن التجربة هي المرشد الوحيد للبرهان، فتكون البرهان على احتمال وقوع حادث ما، وتكون أيضاً البرهان على عدم احتمال وقوع ما يتناقض معها. فإننا نسأل: هل باستطاعتنا اعتماداً عليها معرفة كل أحداث الماضي وهل

بإمكاننا القول بأننا نستطيع اعتماداً عليها معرفة كل قوانين الطبيعة حتى نقرر أن ما يتشابه مع تلك القوانين بعدَ خرقاً وكسراً لها؟

### خاتمة وتعقيب

أولاً: كان للصورة الجديدة عن العالم في القرنين السابع عشر والثامن عشر - تلك الصورة التي نرى أن كل ما هو طبيعي هو وحده العلمي - أثر كبير في جميع المجالات، ومنها الدين. وقد ظهر هذا الأثر جلياً عند هيوم.

ثانياً: يرى هيوم أنه إذا كان هناك اعتقاد ديني، فإن هذا الاعتقاد ينبغي أن يرتبط بالطبيعة البشرية، ولا يكون مفارقاً لها. ونحن نرى أن أحد الأسباب التي دفعت إلى ربط الاعتقاد الديني بالطبيعة البشرية هو زحف المذهب الطبيعي - التأثير بالثورة العلمية - لتفسير الطبيعة البشرية من زواياها المختلفة، وأركانها المتعددة. ولقد كان الدين هو الركن البعيد عن التفسير العلمي. وجاء هيوم ليند نقطت المذهب الطبيعي إليه.

ثالثاً: ربط الاعتقاد الديني بالطبيعة البشرية، يبين أن ثمة لاهوتاً طبيعياً برجمائياً سلبياً متضمناً في كتابات هيوم ومقلداته.

رابعاً: يعتمد الاعتقاد عند هيوم على الإحساس والشعور، ويحتاج هذا الإحساس والشعور إلى إثارة، والذي يثيره هو الموضوع المثلث للحواس. وهذه نظرة تجريبية محدودة لأصل الاعتقاد. إن فصل الاعتقاد عن العقل هو فتح للباب أمام الطرافة التي كان يزعم هيوم محاربتها. ونحن نعتقد أن محاولة هيوم التي للعمل في فصل الاعتقاد عن العقل في الدين، كانت أحد الأسباب المهمة التي جعلت كثيراً من الباحثين يذهبون إلى وصفه بأنه ملحد وعدو للدين.

خامساً: لم يبق من الغيرة الدينية عند هيوم سوى حالات نفسية ذاتية لا علاقة لها بأي حقيقة موضوعية خارج الذات. وهذا تصور ضيق للغاية للطبيعة الدينية. ويمكن القول بأن الدين الذي يركز فقط على الحالات النفسية الذاتية هو دين شعبي، أو هو دين الصنّاع.

## الهوامش والمراجع

- (١) والتر ستايس، الدين والفعل الحديث، ترجمة د. إسماعيل عبدالحناح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٢ - ١٤.
- (٢) نعلم لوجود هيوم إلى أسلوب المحاورة في كتابة «محاورات في الدين الطبيعي» يرجع إلى رابطة هي عرض الآراء المختلفة حول صفات الله. ففي هذا الكتاب نجد حواراً بين ٢٥٥ أشخاص هم: ديفيد Deane، وهو اسم مأخوذ من التراث المسيحي، وأنت كان يجرى عن موقف رجل اللاهوت في جمعية وجمهورية، والثاني «فيلو» Philo وهو اسم أحد فلاسفة الأكاديمية فهو إذن يمثل موقف التشكك الذي لا يريد أن يؤمن لا بالدين ولا بالعقل. أما الثالث وهو كيركس Chambers فهو في الأمم الألقاب الشخصية التي تجرى على اسمها آراء هيوم نفسه، ويشارف الجميع أن القضية وجود الله ليست مطروحة للنقاش. بل طبيعة الله وفعالته. (وإن كان من الباحثين من ينسبها إلى أنتا ينبغي ألا يأخذ هذا التفسير المصري بوجود الله مأخذ الجد) فلان: A.J.H. Hanson: David Hume, Pelican Book, London, 1958, P. 105.
- (٣) Wolfson, R.: Hume on Religion, Nature, The Fontana Library, London, 1963, P.25.
- (٤) والتر ستايس، الدين والفعل الحديث، ص ١٤.
- (٥) Hume: A treatise of Human, Nature, Oxford Univ. Press, 1978, P. xxi (introduction).
- (٦) Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding, Chicago, 1912, P.146, 300.
- راجع أيضاً: Hume: A treatise... P. 214.
- (٧) د. محمد طهني الطنطاوي، فلسفة هيوم بين العلم والدين، مكتبة الفاضل الجديدة، ١٩٨٦، ص ١٠.
- (٨) Willey, B.: The Eighteenth Century Background, Clarendon and Windsor, London, 1965.
- (٩) Burt, E.B.: The Metaphysical Foundations of Science, Kegan Paul, London, 1932, P. 64.
- (١٠) Moris, A.: Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, V.II, Univ. of California Press, 1952, Preface, xviii.
- Ibid: P. 308. (١١)
- (١٢) والتر ستايس، الدين والفعل الحديث، ص ١٠.
- (١٣) Edwards, P. (ed.): The Encyclopedia of Philosophy, V. II (Art Deism), P. 326 - 335.
- (١٤) النظر في ذلك، د. أحمد محمود صبيحي، مذبح الدين الطبيعي، بحث منشور في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت عن د. زكي نجيب محمود، بعنوان «زكي نجيب فيلسوفاً وأديباً وعلماء»، ١٩٨٥، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ وفلان بالتفصيل.
- James Hastings (ed.): the Encyclopedia of Religion and Ethics, V. 4 (Art Deism) New York, 1980, P. 533.
- (١٥) د. زكي نجيب محمود، توليد هيوم، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٢٢.
- (١٦) Hume: The History of Natural Religion, Edited With An introduction by James Fieser, New York, Macmillan Publishing Company, 1992, P. xxi.
- (١٧) ويشارف شاخصاً: زواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد محمد محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ٦٤٤.



- (١٤) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة د. محمد قلبي الشامي، القديم د. فيصل عباس، دار العدالة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٨٩.
- (١٥) Willey, B.: The Eighteenth Century Background, P. 40.
- (١٦) أيبنتس: المولدولوجيا، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٦٦، فقرة ١٠، ص ١٥٧، فقرة ٥٩.
- (١٧) Endman, J.E.: History of Philosophy, Trans. by Williston, A. Hough, V.H., London, George Allen, 1915, P. 128.
- Ibid* P. 293. (١٨)
- (١٩) انظر: هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ٩٦.
- (٢٠) المرجع نفسه، ص ٩٦.
- (٢١) انظر بالتفصيل: كتابنا، مفهوم الغائية عند كلف، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٥٧ - ١٥٨.
- (٢٢) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ١٥٦، وما بعدها.
- (٢٣) Hume: Dialogues Concerning Natural Religion, Edited With an introduction by J.C. A. Gaskin, Oxford Univ. Press, 1993, P. 78.
- Ibid* P. 79. (٢٤)
- (٢٥) راجع في ذلك: د. عزمي إسلام، مدخل إلى التوفيقية، مكتبة سعيد وأهله، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٨٩، وما بعدها.
- (٢٦) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ٩٦.
- (٢٧) المرجع نفسه، ص ١٥٧.
- (٢٨) المرجع نفسه، ص ١٥٨.
- (٢٩) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة طهزاد كامل، مكتبة فريدة، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٦٤.
- (٣٠) Wight, W.K.: History of Modern Philosophy, New York, The Macmillan Company, 1965, P. 205.
- (٣١) د. محمد قلبي الشامي، فلسفة هيوم بين اليأس والاعتقاد، ص ١٧٧ - ١٧٨.
- (٣٢) المرجع نفسه، ص ١٧٨.
- (٣٣) د. زكي نجيب محمود: تفهيم هيوم، ص ١٧٧.
- (٣٤) Milles, L. (ed): God and Reason, New Jersey, P. 150.
- (٣٥) Hume: The Natural History of Religion, P. 4.
- Ibid* P. 9. (٣٦)
- Ibid* P. 34. (٣٧)
- Ibid* P. 40. (٣٨)
- Ibid* P. 41. (٣٩)
- Ibid* P. 41. (٤٠)
- (٤١) متى تتدال (١٦٨٦ - ١٧٧٧) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي، كان زميلاً في جامعة أكسفورد، وهو من أكثر المفكرين الإنجليز إيماناً بمذهب التثنية الطبيعي، من أهم مؤلفاته: المسيحية قديمة قدم الطبيعة.

أو الإنجيل كتجديد للديانة الطبيعية.

(١٦) د. إمام عبد الفتاح العطار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٠٢.

(١٧) لم يستطع هيوم التمييز بين ديانة التوحيد، ومعتقداتها، ولم يوضح في اقتراحه - من ثم - أن أخطاء المجموعات الدينية أو الأساطير الخرافية ليست هي أخطاء الدين، فإذا كنا نلاحظ خطأً ومضمناً تسامح من جانب بعض المسلمين مثلاً، فإنه ينبغي ألا ننسب ذلك إلى الإسلام نفسه، فالإسلام لا يجبر أحداً على اعتناقه، يقول الله تعالى: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَالي دِيني» (الكافرون: آية ٦)، ويقول تعالى: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (البقرة: آية ٢٥٦)، «والدّين أتبع الإسلام» - كما نعرف - فهو المسلم (يهودي، مسيحي،...) (إلخ) حله كاملاً، إذ لا بدوان عليه، بله الحق في معارضة معتائره ومفكره، وتظهر سماحة الإسلام عليه في الحروب، فلا مدوان إلا على من يهاجر بالمدوان، ويحرم الإسلام حرب الإبادة. وقد اتجه بعض الملائكة، ونخص بالذكر منهم وايم أرنست هوكينج W. Hocking (١٨٧٢ - ١٩٧٦) إلى مسألة ضرورة التمييز بين الدين ومعتقداته (راجع في ذلك: Hocking, W. L.: *Preface to Philosophy*, New York, Macmillan, 1996, P. 37).

Hume: *The History of Natural Religion*, P. 9-11. (١٨)

Hume: *The History of Natural Religion*, P. 9. (١٩)

(٢٠) د. إمام عبد الفتاح، مذهب فيلات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، الجيزة الأولى، ١٩٩٥، ص ٥٢ (القدم).

Hume: *The History of Natural Religion*, P. 18. (٢١)

Ibid: P. 31. (٢٢)

(٢٣) ريتشارد شاخ: *رواد الفلسفة الحديثة*، ص ١٤٢.

(٢٤) د. عززي إسلام، مدخل إلى الفيلسوف، ص ١٤٦.

(٢٥) ميراثه فلسفي، أثر الفكر الأنطوني الشككي أو الاعتقالي في الفكر الإنساني، رسالة دكتوراه غير منشورة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٥٥-١٥٦.

(٢٦) ليننس، التكنولوجيا، ص ١٦٥، فقرة ٧٩، ص ١١٢.

(٢٧) هيوم: *محاورات في الدين الطبيعي*، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٢٨) أدب، صعب: الفلسفة في فلسفة الدين، دار الفكر للنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٢.

(٢٩) والترستون: *الدين والعقل الحديث*، ص ١٠ (مقدمة المترجم).

(٣٠) آرن جسون: *روح الفلسفة المسيحية*، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٢٠.

(٣١) أدب، صعب: الفلسفة في فلسفة الدين، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

Hume: *Assurance of Human Nature*, P. 40. (٣٢)

Ibid: P. 40. (٣٣)

Ibid: P. 408 - 409. (٣٤)

Hume: *An Enquiry*, Macmillan Publishing Company, New York, 1955. (Edited by chales W Hendel). (٣٥)

قارن: د. (كي نجيب محمود): *ديفيد هيوم*، ص ١٩٩.

(٣٦) د. (كي نجيب محمود): *ديفيد هيوم*، ص ١٩٩.

Hume: *An Enquiry*, P. 129. قارن.

(٦٧) انظر: د. زكي نجيب محمود، *ديفيد هيوم*، ص ٦٧٠. وأيضاً: *أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين*، ص ١٧٧ و ١٧٨.

وقارن: *Hume: An Enquiry...* P. 124-129

(٦٨) *والكرستيس: الدين والعقل الحديث*، ص ١١٠.

(٦٩) *أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين*، ص ١٨٧.

(٧٠) *المراجع نفسه*، ص ١٨٩.

(٧١) *المراجع نفسه*، ص ١٩٢.



## المنطق وتصور فتنجشتين للفلسفة

### ١. عبدالله الجبلي

«إن الفيلسوف شخص لا ينتمي

إلى مجموعة من الأفكار وهذا

ما يجعله فيلسوفاً» (١٥٥)<sup>(١)</sup>.

### تمهيد

«إننا نتوقع أن تكون الخطوة الكبرى في الفلسفة من نصيب أفيندا»<sup>(٢)</sup>، وجه برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠) هذه العبارة إلى هيرمان فتنجشتين، الأخ الأكبر للفيلسوف النمساوي الأصل لودفيج فتنجشتين (١٨٨٩-١٩٥٦)، والتي أثبتت تفجيها لما قيل من رجل في الأربعين وأستاذ الفلسفة بجامعة كامبريدج عن أخيهما الذي كان في الثالثة والعشرين من عمره، ولم يدرس شيئاً يذكر في الفلسفة. كان ذلك في العام ١٩١٢. أما في العام ١٩٢١ فقد ذكر برتراند رسل في تقديمه لكتاب فتنجشتين «الرسالة المنطقية الفلسفية» (Tractatus Logico - Philosophicus) بأنه «حدث هام في عالم الفلسفة»<sup>(٣)</sup>، إن عبارات مثل ذلك، وغيرها كثير في رسائله ومذكراته تشير إلى نوع وعظمية فتنجشتين، جاءت من الفيلسوف الذي يعتبر علامة بارزة بين الفلاسفة المعاصرين، وعاش فترة طويلة شهد فيها تحول التفكير الفلسفي من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين بسماته الجديدة، وتبين في الوقت نفسه أهمية الأفكار التي جاء بها تفكيده تاركة بصماتها الكبيرة على الفكر الفلسفي المعاصر<sup>(٤)</sup>. فمما كانت تلك الخطوة التي أدت إلى ذلك الحديث؟ إن التصور الذي جاء به فتنجشتين للفلسفة وطريقتهما، والذي أصبحت بعده تختلف عما قبله بأشخص عاملين أساسيين: الأول حصر وتقليد الفلسفة بتحليل اللغة فقط، والثاني رفض التراكيب والأنساق النظرية الفلسفية التي تقصر

١- مدرس قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

الطبيعة والحياة. هذه التقلية النوعية لطبيعة الفلسفة سيطرت على الفكر الفلسفي في القرن العشرين والذي يوصف بـ «عصر التحليل» (The Age of Analysis)، حيث تراجعت فيه المذاهب الفكرية الشمولية ذات النظرة الأحادية في تفسير العالم لتحل محلها مدارس تقوم على التعددية (pluralism).

ويتناول البحث تصور فلتجنشتاين للفلسفة في الفترة الأولى من تفكيره الفلسفي الذي ظهر في كتابه «الرسالة المنطقية الفلسفية» علاوة على الأفكار التي دونها في مذكراته من ١٩١١-١٩١٦ أثناء مشاركته في الحرب العالمية الأولى، والتي نشرت تحت عنوان «المذكرات ١٩١٤-١٩١٦» (Nine Books 1914-1916). وتضمن تصوره رفض قيام الفلسفة على أسس نظرية أو أنساق فلسفية تقدم تفسيرات لطواهر الوجود المختلفة تقوم على أسس مجردة. الهدف منها الوصول إلى مذهب شعولي يقدم تحليلات للعالم بطواهره المختلفة من زاوية معينة. وبذلك يكون قد جرد الفلسفة التقليدية من أحد أبرز أدواتها نظراً لناعته بأن الفلسفة ليست علماً من العلوم. فوظيفة الفلسفة ليس التفسير، بل تحليل اللغة غير تحليل المبادئ والقضايا المركبة إلى ما هو أبسط منها، أي أن الفلسفة عبارة عن عملية نشاط أو فاعلية (Activity)، يقوم فيها الفيلسوف بتحديد القضايا ذات المعنى، وربطها بالواقع، واستبعاد القضايا الضاربة من المعنى مما ينتج عنه استبعاد القضايا الميتافيزيقية. وعدم إضافة عملية التحليل أي جديد إلى معرفتنا.

وينطوي هذا التصور للفلسفة على عاملين أساسيين ظهرا في أفكاره الفلسفية الأولى، يتعلق الأول بمفهومه للمنطق وعلاقته بالعالم. أما الثاني فيتمحور حول الحقيقة والذي يقوم على أسس ظاهرية، من هذا المنطلق سيبدأ البحث بتناول وظيفة الفلسفة بشكل عام، ومن ثم مناقشة الأسس التي قام عليها ذلك التصور من خلال تحليل اللغة والمنطق وعلاقتهما بالعالم.

### وظيفة الفلسفة

لتخذ فلتجنشتاين في مرحلتي تفكيره الفلسفي موقفاً متضاداً من الميتافيزيقا معتبراً إياها ضاربة من المعنى (non - sense)، وكان ذا حساسية مفرطة تجاه أي محاولة لربط الفلسفة بالتفسير. في هذا الإطار سيبدأ بتناول تصوره لطبيعة الفلسفة مستهلين ذلك برفضه لأغبياء الفلسفة علماً من العلوم. فيعد أن قام برسائله المنطقية

بتحليل العالم إلى وفاتح مركبة وذرية واللفة إلى قطبا مركبة وأولية أو بسيطة، وقال دور المنطق وعلاقته بالعالم، طرح تصوره للفلسفة، يقول: إن الفلسفة لا تعتبر علماً من العلوم الطبيعية. (كلمة فلسفة يجب أن تعني شيئاً إما أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية لا علماً يصنف معها). (4.111)<sup>(1)</sup>. وفي العبارة التالية تطرق لعدم ربط الفلسفة بعلم النفس، إن السبب الذي رفض فنتجشتين بناء عليه أن تكون الفلسفة علماً من العلوم يعود إلى أن من الوظائف المهمة للعلوم العمل على إيجاد تفسيرات للظواهر المختصة بها. فالعلوم الطبيعية تهدف إلى إيجاد تفسيرات للظواهر الطبيعية ومعرفة الأسباب التي تحدثها. أما العلوم الإنسانية والاجتماعية فتعمل على إيجاد تفسيرات للظواهر الإنسانية المتعلقة بالفرد والمجتمع. والفلسفة لم تعد تقدم هذه الوظيفة عند فنتجشتين على الرغم من أن تاريخها يشهد على أن الغالبية الساحقة من أفكار الفلاسفة ما هي إلا محاولة لإيجاد تفسيرات للظواهر الوجود والحياة. يجب ألا ينهم موقفة هذا بمنزل عن مناهقه التاريخي، ففترة كتابة أفكاره الفلسفية الأولى تحديداً في العقد الثاني من هذا القرن، تصور مع ما سبقها في القرن الماضي بداية التمسك العلوم الاجتماعية والإنسانية عن الفلسفة. فظهور علم الاجتماع في منتصف القرن الماضي وعلم النفس في نهاية ضيق من مجال البحث الفلسفي التقليدي في الظواهر الاجتماعية والإنسانية. أما في العلوم الطبيعية فحلّت القوانين الفيزيائية والميكانيكية محل التصورات اليونانية الغائبة القديمة لأصل الكون والإنسان والحياة وتفسير الظواهر الطبيعية منذ عصر النهضة وحتى اليوم بحيث أصبح البحث في هذه الأمور من نصيب العلم التجريبي لا الفلسفة. كل ذلك كان له بالغ الأثر على التصور الذهني الشمولي للفلسفة. فتطور المعرفة الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، وتنوع التفسيرات لها، فلم يعد من الممكن وضع تصور شامل ذي لون فكري واحد لتفسير جميع الظواهر المتباينة ضمن مركب واحد وتعميم ذلك على ظواهر الوجود. كل ذلك لم يبق للفلسفة برأي فنتجشتين إلا وظيفة واحدة، المهمة الوحيدة المتبقية للفلسفة هي تحليل اللفة.<sup>(2)</sup> وهذا ما فعله في فلسفته. فقد رفض أي شكل من أشكال الأنساق الفكرية التي تتميز بها المذاهب الشمولية التي تفسر الوجود بنظرة أحادية الجانب، وأخذ من التعددية (pluralism) اسماً لفلسفته، وهذا يبين تأثيره بأفكار برتراند رسل حول الذرية المنطقية (Logical

(Atomism)، التي تقوم على تقسيم العالم إلى وقائع مركبة وذرية (أو بسيطة) وتكون أساساً لتحديد قيم صدق القضايا اللغوية. ومن هذا المنطلق رأى هتجنشتين أن مهمة الفلسفة هي تحليل الفكر لا بناء الأسبق والذاهب الفكرية. والهدف الجوهرى لعملية التحليل هو الوصول إلى الدقة والوضوح. يقول في هذا الصدد:

«هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للفكر، فهي ليست نسفا عقائديا (نظريا) بل فاعلية (نشاط)».

والفلسفة لا ينتج عنها قضايا فلسفية، بل إن عملها الأساسي هو توضيح تلك القضايا. من دون الفلسفة تبقى الأفكار، إن جاز التعبير، غامضة وغير جلية. فتكون مهمتها توضيحها وتحديددها بشكل دقيق. (4.112)<sup>(3)</sup>.

إن تحليل اللغة هو المهمة الأساسية للفلسفة لا إقامة أنظمة عقائدية ميتافيزيقية. وتعدد وظيفة الفلسفة بتحليل اللغة هو نقلة نوعية في طبيعة البحث والمنهج الفلسفي، ويتضمن عاملين: الأول البحث في وسيلة المعرفة لا كينيتها، والثاني في تعبيرها عن الأفكار أو الفكر. فاللغة هي الوسيلة التي نتعرف من خلالها على الأشياء، وتتمسك العلاقات القائمة بينها والتفاهيم والأفكار المشتركة، فهي وسيلة الاتصال التي تنقل من خلالها المعرفة. فكما كانت اللغة دقيقة في معناها ونقلها للمعرفة، فكما عكس ذلك تنعكس على التفكير والعكس صحيح. وبالنسبة للعامل الثاني فاللغة تعبير عن الفكر أو الأفكار في الذهن. وإذا أردنا معرفة صحة أفكارنا ودقتها، وهل تعبر عما هو موجود في الواقع، يجب تحليل اللغة لإزالة ما قد يكتنفها من غموض ومعرفة صحتها أو خطئها. وبذلك تكون الفلسفة عبارة عن فاعلية (Activity)، أو نشاط، يقوم به الفيلسوف للتأكد من صحة الأفكار وليس بحثاً في طبيعة الحقيقة<sup>(4)</sup> أو في المشكلات الميتافيزيقية. والهدف المنشود من وراء عملية التحليل هو الوصول إلى الدقة والوضوح والتخلص من جميع العبارات أو القضايا الغامضة التي تزرع بها اللغة، لاسيما اللغة الفلسفية، للتأكد من معناها الدقيق، وعما إذا كانت تطابق الواقع أم لا. ومن هذا المنطلق فالفلسفة لا تضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً، ولا تقدم أي تفسيرات لما حولنا من ظواهر، بل تنحصر مهمتها في تحديد معنى التعبيرات اللغوية بشكل لا مجال فيه للوقوع في اللغط أو الالتباس.

وأكد هتجنشتين في الرسالة المنطقية والمذكرات على أهمية تحديد المعنى، فهو أساس فهم الأفكار وتوحيدها، وأساس عملية تحديد قيم الصدق. فليس من الغريب أن

نجد أن الفكرة الجوهرية هي مرحلة لتكبيره الفلسفي الأولى هي «النظرية التصورية للمعنى» أي أن القضية ذات المعنى صورة الواقع في العالم، وهي المعيار الذي يقوم عليه صديق أو كذب القضايا اللغوية. هذا الأمر يلقنا إلى مناقشة علاقة اللغة بالعالم، وطريقة التحديد الدقيق للمعنى التي كان الهدف من وراءها التخلص من التجريد وربط ما عليه الكلمات بالواقع. وهذا كقول بأن يبين أن العبارات المتناقضاتية خالية من المعنى، وأن المشكلات التي نلزم بها الأدبيات الفلسفية ناتجة عن سوء فهم اللغة.

### علاقة اللغة والمنطق بالعالم

سمى فنتجنشتين في «الرسالة المنطقية الفلسفية» التوضيح علاقة اللغة بالعالم عبر تقسيمه إلى وقائع مركبة وذرية. إذ افترض الرسالة بالتالي:

«العالم هو كل ما هو متحقق في الواقع» (1).

«العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء» (1.1).

«يتعدد العالم بالوقائع، ومجموعها يميز عن كل ما هو موجود في الواقع» (1.11).

«ومجموع الوقائع يحدد ما هو موجود وما هو غير موجود» (1.12) (2).

يقسم فنتجنشتين العالم إلى وقائع لا أشياء، وهذه الوقائع تكون مجملها العالم. ولعل الحالة التي توجد عليها الأشياء، حيث إن جميع الأشياء التي أمامنا أو التي يتكون منها العالم تدخل في علاقات مع بعضها البعض، وتشكل في مجملها الوقائع المركبة والذرية. والوقائع الذرية تتكون من شيئين يرتبطان بعلاقة معينة. فقد استخدم فنتجنشتين في مواضع متعددة الرمز  $a R b$ ، «a in Relation With b» أي «a في علاقة مع b» للإشارة إلى الوقائع الذرية، وبما أن اللغة تصوير للوقائع أي تصوير للأشياء والعلاقات القائمة بينهما في الواقع فهذا يحدد ذاته بين علاقة اللغة بالعالم، فتجده يؤكد على أن ما يقدمه جوهر القضية هو جوهر عملية الوصف (وصف العالم). وهذا بدوره يعني جوهر العالم، (3.471) (3) فالوصف (description) الذي يتحدث عنه هنا هو عملية تصور الوقائع لغوياً، والذي يظهر في مواضع شتى من «الرسالة المنطقية الفلسفية».

ولاستكمال صورة العلاقة بين اللغة والعالم لابد من الحديث عن عنصرين آخرين هما مفهوم المعنى وعلاقته بالواقع والتصور لماهية المنطق. فهذان العنصران على جانب



كبير من الأهمية. فبالنسبة للمعنى تتبع أهميته بإرتباطه بالوقائع في العالم. ومن ثم جعل الوقائع أساساً لمعرفة قيم الصدق وتحديد ما إذا كانت اللغة تعمل معنى أم لا. أما بالنسبة للمنطق فقد ذهب هتجنشتين إلى أن هناك علاقة بين المنطق والعالم. وهي تعكس نفسها في بنية الوقائع التركيبية والذرية. ومن ثم هي اللغة التي تصورها.

أرتبطت فكرة المعنى بالواقعة والقضية التي تصورها. والقضية اللغوية ما هي إلا تصوير للواقعة أو الوقائع في العالم. القضية هي صورة للواقع. (4.01) <sup>(17)</sup> والواقعة الذرية والقضية الأولية هما حيزي الذرية في تحديد المعنى حيث اعتبر هتجنشتين القضية اللغوية الأولية هي أصغر وحدة ذات معنى (Sense)، ولا يمكن أن تحلل هذه القضية إلى قضايا أبسط. بل يمكن أن تحلل إلى مكوناتها من الأسماء التي ترمز للأشياء. فتجده يقول:

- الوقائع فقط تعبر عن المعنى. لا مجموعة من الأسماء. (3.142) <sup>(18)</sup>

- معنى القضية هو اتفاقها أو عدم اتفاقها مع إمكانيات وجود أو عدم وجود الوقائع. (4.2) <sup>(19)</sup>.

إن ربط المعنى بالوقائع ناتج عن تقسيمه العالم إلى وقائع لا إلى أشياء. ويعود السبب وراء ذلك إلى مفهومه للمعنى. والذي يرتبط بالقضايا اللغوية التي تصور الواقع وليس الأسماء. فالاسم المجرد بمفرده لا يقدم معنى لغوياً. كما تقدمه القضية ولا يدلنا على معتاد التطبيق. بمعنى أنه لا يدل على ما يرمز إليه في الواقع إلا بعد دخوله في قضية معينة. وبعبارة أخرى إن ربط المعنى بالواقعة والقضية الأولية تصوير لفكرة التعددية. ومحاولة التخلص من الكليات أو الأسماء والمفاهيم المجردة. وتحديد ما نعنيه بشكل دقيق. فبالنسبة للأولى نجد أن التعددية نتاج لعملية التحليل التي نتخلص بفك ما هو مركب إلى أبسط منه وصولاً إلى الوحدات النهائية التي لا يمكن أن تحلل إلى أبسط منها. وهذا يقود في النهاية لتجزئة العالم إلى وحدات ذرية أو بسيطة تكون الأساس الذي تنتهي عنه عملية تحليل اللغة. أما الهدف الثاني والأهم فيأتي من محاولة هتجنشتين تحديد المعنى بشكل دقيق عبر التخلص من المفاهيم والأسماء المجردة والكليات. بمعنى أن الاعتماد على الكليات مرتبط بالاتصال إلى ما هو جزئي أي الأشياء الجزئية في العالم. فالكليات والمفاهيم المجردة تتناسب مع التصورات الفلسفية القائمة على اتصال أو نظريات مجردة. فالمنطق الفلسفي ما هو إلا عبارة عن نظام فكري مجرد يتم من خلاله تفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية. وتعميم هذه التفسيرات بنفس المنظر

من واقعيتها أو مدى انطباقها على جميع الظواهر الجزئية، وهذا الأمر يقود في معظم الأحيان إلى التعموض والافتقار إلى الدقة والوضوح بسبب تطبيق مفاهيم وتفسيرات نظرية لا أساس لها في الواقع. ومن أجل تحقيق الدقة والوضوح يرى فلتجنشتاين وجوب تحديد دقيق لما تعنيه هذه الأفكار المجردة أو المفاهيم والتصورات الكلية على أرض الواقع لمعرفة صحة ما تعبر عنه. وللوصول إلى هذا الهدف تحلل اللغة الفلسفية لتحديد ما تعنيه، ومن ثم تقارن مع ما يقابل مفرداتها في الواقع. وعليه تكون مطابقة المفردات مع الواقع هي معيار تحديد قيم الصدق. «ترسم الصورة (القضية) موقعاً ممكناً في المكان المنطقي» (2002). «وتطابق معنى القضية مع الواقع أو عدم تطابقه هو ما يحدد صدقها أو كذبها» (2022)<sup>(1)</sup> لقد ترتب على جعل الوقائع معياراً للمعنى أن تكون القضايا التي لا تصور الوقائع إما كاذبة أو غارقة من المعنى، وهذا هو الأساس الذي انطلق منه فلتجنشتاين في رفض الميتافيزيقا، ومنسرجن التحديث عن ذلك إلى ما بعد عرض تصوره للمنطق وعلاقته بالعالم.

بعد التصور الذي قدمه فلتجنشتاين للمنطق من أهم ما يميز أفكاره الفلسفية الأولى، فبناء عليه حدد علاقة اللغة بالعالم، وانطلق منه كأساس لاعتبار الفلسفة أداة لتحليل اللغة والوضوح المنطقي للفكر، ورفض الأسطر القهوية، ويتناول هنا ثلاثة أمور أساسية لمعلق فلتجنشتاين: يتعلق الأول بكون اللغة صورةً منطقية للوقائع مما عكس نفسه على علاقة المنطق بالعالم. والثاني اعتبار المنطق تعبيراً عن العلاقات الداخلية بين الأشياء. أي - إن جاز التعبير - يعتبر الرابطة التي تربط بين الأشياء ويعكس العلاقات القائمة بينها. ثالثاً ينتج مما سبق أن المشكلات الفلسفية لا أساس لها من الصحة ونتيجة عن سوء فهم منطق اللغة.

وأخيراً مما سبق أن فلتجنشتاين قد اعتبر القضية الأولية صورة للواقعة الذرية التي تتكون من شيئين بسيطين يدخلان بعلاقة معينة، فمثلاً إذا قيل «الكروسي أمام الطاولة»، هذه القضية ما هي إلا تصوير لواقعة ذرية لشئيين هما «الكروسي» و«الطاولة»، وعلاقة «أمام، القائمة بينهما». وهذا المثال ما هو إلا صورة عن طبيعة الترابط بين الأشياء في الواقع. فالأشياء التي نراها أمامنا ترتبط بعلاقات مثل «أمام، خلف، فوق، تحت، على...» الخ. والتي يمكن تصويرها لغوياً. ولكي تكون القضية اللغوية صحيحة لابد أن تصور الأشياء والعلاقة القائمة بينها كما هي في الواقع. وعملية التصوير اللغوي ما هي إلا انعكاس لصورة الواقع. يقول:

- إن ما يجب أن تشترك به أي صورة (قضية)، أيا كانت هيئتها مع الواقع من أجل أن تصوره بأي طريقة - صحيحة أو خاطئة - هي الصورة المنطقية أي صورة الواقع. (2.18).

- بإمكان الصورة المنطقية رسم العالم (2.19).<sup>(14)</sup>

إن القضايا القوية ما هي إلا صور منطقية للواقع. فهي لا تصور الأشياء فقط بل العلاقات المنطقية القائمة بينها. أي أن عملية التصوير المنطقي تتبع منطقاً معيناً وهذا ما أسماه هنجشتين بالصورة المنطقية (Logical Form)، والتي تمكّن لربط العناصر بالواقع. أي تحديد موقع ما بالعالم بما فيه من أشياء وعلاقات، وهذا ما يطلق عليه المكان المنطقي (Logical place). تحدد القضية موقعاً في المكان المنطقي. وبشيت وجود المكان المنطقي بوجود مكوناته. عبر القضية ذات المعنى (3.4)<sup>(15)</sup>. والقصد هنا أن أي قضية أولية تصور واقعة ما وتحدد مكانها في العالم. ومكونات هذه الواقعة داخلية في العلاقة التي تصورها القضية. أي أن الواقعة تمكّن معنى القضية.

ويسمى هنجشتين الرابطة التي تربط بين القضية القوية والواقعة بالبنية (Structure) فهي واقعة في العالم لها بنية يمكن أن تظهر نفسها في اللغة أو القضية التي تصورها. وإذا نظرنا إلى الأشياء في العالم والعلاقات القائمة بينها بشكل أوسع سنجد هناك بنية مشتركة بينها يخلق عليها هنجشتين اسم «البناء المنطقي للعالم» (The Logical Structure of The World)، الذي يعكس علاقة المنطق بالعالم. حيث إن العلاقات التي تربط بين الأشياء ما هي إلا علاقة منطقية. فالمنطق «يتخلل العالم» وحدود العالم هي حدوده أيضاً. (3.61)<sup>(16)</sup> إن هذا الاقتباس بين أهمية المنطق ودوره في الربط بين الأشياء. وكذلك علاقته بالعالم. فهو يعني بأن هناك حدوداً لعملية التصوير القوية للأشياء في واقع مرتبطة بحدود العالم الواقعي التي لا يمكن أن تتم عملية تصوير للعالم بعدها. فتخلل المنطق للعالم يعني تخله لمكوناته من الأشياء. أي الرابطة التي تربط بين الأشياء أو العلاقات القائمة بينها. ويعني في الوقت نفسه أن هناك حدوداً لعملية التصوير القوية للأشياء مرتبطة بحدود العالم الواقعي. فلو تصورنا بأن هناك خطأ فاصلاً تنتهي عنده الأشياء أو العالم فذلك يعني حدود العالم وحدود المنطق معه. وعملية التصوير المنطقي التي لا يمكن أن تستمر. وبهذا نكون اللغة الوصفية أداة نقل وتوسيع لوضع أو موضع معين في العالم.

إن تصور هنجشتين للمنطق، وما نتج عنه من تخله للعالم ينقلنا إلى النقطة الثانية

المتعلقة بكونه ينعكس العلاقات الداخلية بين الأشياء، أي يكون الرابطة بينهما، وسينتج من ذلك نقطة في غاية الأهمية، وتعد الفصل المهم في تصور هيجلشتين للفلسفة كتحويل للفكر ووصف للوقائع لا أداة لتفسير، وهي أن العلاقات القائمة بين الأشياء في العالم تنعكس في منطق اللغة التي تعبر عنها، وهذه الرابطة المنطقية رابطة داخلية لا خارجية، ويظهر هذا الأمر بوضوح في القضية القوية،

« القضية ووصف لحالة الأشياء في الواقع. فإذا كان وصف الشيء يتعلق بصفاته الخارجية، فإن القضية تصف الواقع عبر علاقاتها الداخلية. وترسم القضية العالم بمساعدة السقالة المنطقية، وعليه بإمكاننا فعلياً، من خلال القضية، رؤية كيف يكون وضع الأشياء منطقياً (في الواقع)، إذا كانت صحيحة، (4.023).<sup>(14)</sup> »

إن ما تقدمه القضايا اللغوية ما هو إلا وصف للوقائع بعلاقاتها الداخلية ولا تقدم وصفاً خارجياً، كما هو الوصف القديم للتعريف بالأشياء، وعلى هذا يشبه القضايا بأنها بناء للعالم بمساعدة ما أسماه بـ «السقالة المنطقية» التي تصف تركيب العالم، وبذلك تعطي وصفاً لغوياً منطقياً للعالم بمكوناته من أشياء، وكما نال على أهمية العلاقة بين اللغة والوقائع بعلاقاتها البينية لها قسم هيجلشتين مثلاً في كتاب الذكريات يؤكد فيه على أن القضية اللغوية ما هي، تحديداً، «لا صورة للعلاقات الموجودة في الواقع (النظر من ٦ من كتاب الذكريات)» لكن ما هي طبيعة هذه العلاقة؟ إن العلاقة تقوم على أسس منطقية، أي أن القضايا تعكس العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء خصوصاً، كما تمت الإشارة سابقاً إلى أن المنطق يتخلل العالم أي يتخلل الأشياء. يقول في هذا الصدد: «من الواضح أن الهوية المنطقية بين الرمز (الاسم) وما يرمز إليه من أشياء لا تكون بقدر أهمية العلاقة الداخلية للمنطقية بين الاثنين»<sup>(15)</sup>. إن الهوية للمنطقية بين الرمز (الاسم) وما يرمز إليه (الشيء) ليست ذات أهمية مثل العلاقة التي تربط بين الأشياء. فهذه العلاقة أهمية هي أمرين، الأول تحديد المعنى بشكل دقيق (كما تم شرحه سابقاً)، والثانية تحديد صمد وكذب القضايا اللغوية، أي عما إذا كانت العلاقة الموجودة في القضية تعكس الواقعة التي تصورها أم لا. فالأسماء ترمز إلى الأشياء، لكن العلاقة القائمة بينهما هي ما يحدد قيم الصمد.

إن مناقشة المنطق وعلاقته بالعالم وطبيعة العلاقة أو الرابطة المنطقية الداخلية التي تربط بين الأشياء في الوقائع الذرية والقضايا الأولية تعود لنا الطريق نحو النقطة الثالثة المتعلقة بالنظرة للفلسفة ومشكلاتها. فما سبق يشكل الأساس الذي انطلق منه

فتجنشتين هي تصور للفلسفة، واعتبار مشكلاتها زائفة أو فارغة من المعنى. مفهوم المعنى يلعب دوراً مهماً في تحديد قيم صديق القضايا، وما إذا كانت فارغة من المعنى علاوة على ذلك يلعب المنطق دوراً أساسياً في الوصول إلى هذه النتيجة وبخاصة في تحديد كرابطة داخلية بين الأشياء ومكنه للعلاقات القائمة بينها. من هذا المنطلق ستقوم بعرض الطريقة التي رفض بها فتجنشتين الميتافيزيقا وبناء الفلسفة على اتفاق نظرية، وكيف تكون المشكلات الفلسفية فارغة من المعنى.

### المنطق والفلسفة

في مقدمة الرسالة المنطقية ذكر فتجنشتين أنه يؤمن بأن المشكلات الفلسفية التي يتعامل معها في كتابه ما هي إلا مشكلات ناتجة من سوء فهم منطق اللغة<sup>(٣١)</sup>. ولتبيان ما يعني بذلك سنبدأ أولاً بتناول الأساس الذي ادعى فيه بأن المشكلات الفلسفية واللغة التي تعبر عنها فارغة من المعنى.

رفض فتجنشتين أن تكون المشكلات الفلسفية حقيقية، فهي إحدى المرات أثناء جدال مع برتراند رسل وبعض من طلابه ذكر أن هناك مشكلات هي العلم والدين والأخلاق. ولكن لا توجد في الفلسفة إلا مشكلة واحدة هي سوء فهم اللغة التي نتحدث عنها. وقد تعمك بهذا الموقف ليس في مرحلة تفكيره الفلسفي الأولى فقط، بل والثانية. يقول في الرسالة المنطقية:

« نعتبر معظم المشكلات والقضايا الواردة في الأعمال الفلسفية فارغة من المعنى وليست خاطئة. لذلك لا نعطي لهذا النوع من المشكلات أي إجابة، ولكن نشير فقط إلى أنها فارغة من المعنى. ومعظم ما يشتهر بالفلاسفة من مشكلات وقضايا ناشئ عن الإخفاق في فهم منطق لغتنا (...) . وليس من قبيل المفاجأة أن أعيق المشكلات في الواقع ليست بمشاكل على الإطلاق. » (4.003)<sup>(٣٢)</sup>

يشدد فتجنشتين على أن المشكلات الفلسفية واللغة التي تعبر عنها فارغة من المعنى (non - Sense) وليست خاطئة. وهذا الأمر يستوجب أن نعطيه قسراً من الانتباه. ولتوضيح مقصده نعود إلى مفهومه للمعنى، والذي حددته بكون القضية الأولية أصغر وحدة ذات معنى ولكونها صورة لواقعة. إذ يجب أن نهيز بين القضايا الكلاية والقضايا الفارغة من المعنى. فالقضايا الكلاية ذات معنى بغض النظر عن صحتها أو خطأ ما نتحدث عنه. ويمكن التأكيد من فهم صحتها عبر مقارنة مكوناتها مع الواقع، بمعنى أن

قضايا كذا في تحدثت عن أشياء واقعية وملحوسة، إذا كانت تعكس ترتيب الأشياء والعلاقات الظاهرة بينها تكون صادقة، وإذا لم تطابق مكوناتها الواقع تعتبر كاذبة، مع الأخذ بعين الاعتبار بأن كذب القضية لا يعني تجريدها من معناها. أما بالنسبة للقضايا الفارقة من المعنى فالأمر مختلف، يعود ذلك إلى أن القضايا الميتافيزيقية لا تعبر عن أشياء واقعية أو ملحوسة، فهي تتناول أموراً لا ترى بالعين المجردة، والتي تعتبر أساساً ينطلق منه العديد من الفلاسفة في تفسيرهم للعالم والحياة والظواهر والمشكلات التي يعيشها الإنسان. فالقضايا الميتافيزيقية لا تقصد عناصرها ومكوناتها إلى المعنى الدقيق والمحدد، فمطلبها يتحدث عن أفكار وأشياء بطريقة مجردة وعامة، مما ينتج عنه عدم الدقة والوضوح والوقوع في الغموض والالتباس، وذلك يتعارض مع ما كان يسعى إليه فتنشئين. فتعديد المعنى بشكل دقيق ومقارنته بالواقع هو حجر الزاوية في معرفة ما إذا كانت القضايا الفلسفية صحيحة أم لا. فالفلسفة تزخر بالعديد من المصطلحات والأفكار والمفردات الغامضة، والتي لا يمكن التحقق من صحتها. على سبيل المثال مصطلحات مثل (الروح المطلق)، (الزمان الوجودي)، (المعل الكلي)، وغيرها كثير، لا تعبر عن أشياء مادية وواقعية معروفة، وإذا كانت القضايا التي ظهر عنها صراحة أم كاذبة، فهي مصطلحات ميتافيزيقية تستخدم في تفسير بعض الظواهر المتعلقة بالوجود.

إن المصطلحات والقضايا الميتافيزيقية لا يمكن التعرف على صحتها أو كذبها منعا، لزم معرفة صدق أو كذب القضايا والعيارات التي تحدثت عن الأشياء الواقعية التي يمكن تحديد مكوناتها بوضوح ودقة، لهذا السبب لا تستوفي هذه القضايا الشروط اللازمة التي وضعها فتنشئين للمعنى لأن مكوناتها لا تعبر عما هو موجود في الواقع لكي يتم تحديد قيم صحتها، وعلى هذا الأساس فهي طائفة أو فارقة من المعنى. وينطبق ذلك على جميع المشكلات الفلسفية التي تتناول الموضوعات الميتافيزيقية. يقول في الشذرات الأخيرة من الرسالة:

... انتهج الفلسفي الصحيح هو التالي: عدم الحديث إلا عما يمكن قوله... لذا متى ما رغب أحد في الحديث عن موضوع ميتافيزيقي، علينا أن نبرهن له بأنه قد أخطئ. في عبارته، بإعطاء معنى لرموز معينة. وعلى الرغم من أن ذلك قد لا يرضيه ويشبعه الشعور بأننا لا نعلمه الفلسفة، إلا أن ذلك سيكون النهج الدقيق والصحيح حسب (6.53).<sup>(74)</sup>

إن عبارة الفشل في إعطاء معنى محدد هي بيت القصيد. فكما تمت الإشارة إلى أن تحديد المعنى الدقيق يتم عن طريق تحديد المقصود بالمعاني والأفكار المجردة بما يقابلها

في الواقع، أي أن الأفكار والفردات الكلية تقارن بما يقابلها من أشياء جزئية في الواقع. ففي حال مقارنة اللغة الميتافيزيقية وموضوعاتها بالواقع يتضح أن ما كانت تتحدث عنه غير موجود وذلك لسببين. يعود الأول إلى أن ما تقترحه ما هو إلا تفسيرات لا أساس لها من الصحة، وهي لا تعني شيئاً لكيفية ترتيب الأشياء في الواقع. أما الثاني، وهو الأهم، فيعود إلى أن العلاقات التي تربط بين الأشياء في العبارات الميتافيزيقية ليس لها ما يقابلها في الواقع. فموضوع العلاقات القائمة بين الأشياء هو الذي يبين ما إذا كانت عملية الربط صحيحة أم خاطئة. وهذا يقودنا إلى المنطق الذي طرحه فتنجشتين، فقد رأينا كيف يتطرق المنطق العالم وكيف يكون الرابطة التي تربط بين الأشياء، أي أنه يعبر عن العلاقات الداخلية القائمة بين الأشياء لا الخارجية، وهذا يمثل المدخل الذي سنتناول فيه الادعاء الذي يكرره فتنجشتين بأن المشكلات الفلسفية ناتجة عن سوء فهم منطق اللغة. فكيف تتم عملية سوء الفهم؟ إن سوء الفهم ينبع من وضع المنطق خارج الأشياء بمعنى أنه يربط الأشياء بعلاقات خارجية غير العلاقات الواقعية التي تربط بينها، وهذا ناتج من استناد معظم الفلاسفة إلى أنساق فلسفية مهمتها تفسير العالم بطريقة تربط فيها الأشياء، وهنا أو ميتافيزيقية وليس كما هي عليه في الواقع، فنجد العبارة (6.13) تنص على أن «المنطق ليس منطقاً عقائدياً (نظرياً)، بل مرآة عاكسة للعالم»<sup>(13)</sup> يرفض فتنجشتين أن يكون المنطق مبنياً على أسس عقلانية أو أنساق فلسفية. والقصد بذلك أن الأنساق الفلسفية ما هي إلا أفكار ميتافيزيقية متسلسلة ومتناسكة منطقياً يقوم من خلالها الفلاسفة بإعطاء تفسيرات لظواهر الحياة والوجود. هذه التفسيرات، برأي فتنجشتين، خالصة من العسى لأن منطقها يقع خارج الأشياء ولا يعكس طبيعة العلاقات الحقيقية القائمة بينهم. من هذا المنطلق يرى أن «فضايا المنطق لا تقول شيئاً (وهي فضايا تحليلية)». (6.11)<sup>(14)</sup> إن كون فضايا المنطق تحليلية ناتج من عدم إضافتها شيئاً جديداً لمعرفة لأن هدفها توضيح اللغة وإزالة الغموض عنها من جهة، وتوضيح العلاقة التي تربط بين الأشياء من جهة أخرى.

وكما هو معروف، فإن تاريخ الفلسفة تتنازع الجاهلان أساسيان هما: التحليلي والتركيبي. حيث ساد الثاني معظم فترات، والذي نراه حافلاً بالاتجاهات الفكرية المعتمدة على أنساق ومذاهب مهمتها تفسير العالم وإقامة نظريات للمعرفة، مما ترتب على ذلك إقامة مذاهب ميتافيزيقية وصلت ذروتها في القرن التاسع عشر على شكل مذاهب شمولية (من أبرزها المذهب المثالي لهيغل والمادي لماركس). ويقتف القرن

العشرون على النقيض مما سبقه فقد اكتسح التصور التحليلي الفلسفة، وتلاشت معظم المذاهب الينهاونيقية التقليدية. فلم تعد ترى مذهبا شموليا فكريا، بل إن الغالبية الساحقة من المدارس الفلسفية التي ظهرت مؤخرا ما هي إلا رد فعل قوي على المذاهب الشمولية. وعليه، فلم يسرياً أن يقف هتجنشتين ضد وجود نظام مسبق لتفسير ظواهر الوجود والحياة يركز على أسس نظرية فهذه نزعة مناسطة في المذاهب الفلسفية التقليدية. وبشكل عام عند الإنسان الذي «تلازمه دائما فكرة وجود مجموعة من التساؤلات (القضايا) تماثلها أجوبة مرتبة بشكل مسبق، تتوحد وتنظم في مركب (فكري) كلي»<sup>(١٢١)</sup> وهذا ما نفصه لدى العديد من المذاهب الفلسفية وشرأها حيث نجد إجابات جاهزة ومفصلة وقطعية للمشكلات التقليدية المتعلقة بالوجود أو تلك التي يفرضها الواقع الإنساني بتطورات، وتتراءى تلك الإجابات أو التفسيرات لتشكل فيما بينها نسقا فكريا شاملا. إذ إن ما تدعمه الأساق الفكرية ما هو إلا نظام معين للأشياء في العالم بحيث لتفسر الظواهر بناء على تلك الأنظمة الفكرية وكان الظاهرة الجزئية حدث من سلسلة حوادث أو ظواهر تفسر من خلال نظام سابق عليها. فيقول «لا وجود لنظام مسبق للأشياء» (١٢٢). إن رفضه لأي نظام مسبق يعود أودم أكثره بتفسير الظواهر وما يحدث في العالم من زاوية فلسفية. فهذه من التحليل هو أن ترى الأشياء كما هي، أو على ما هي عليه، وأن تصوره للمنطق لا يسمح بإعطاء تفسيرات مسبقة للأشياء لأنه محكوم بالواقع والعلاقات التي تربط بين الأشياء. فالمنطق يجب أن يعكس العلاقات الداخلية القائمة بين الأشياء. وهذا يناقض ما يقوم به معظم الفلاسفة:

- نستطيع الحديث في سياق معين عن الخواص الصورية للأشياء، وحالتها في الواقع، أو، في حالة الواقع، عن خواصها التركيبية. وفي السياق نفسه عن العلاقات الصورية والعلاقات التركيبية. (أساسي) «الخاصية التركيبية» بـ «الخاصية الداخلية». وكذلك «العلاقات التركيبية» بـ «العلاقة الداخلية». وأقدم هذه المصطلحات من أجل توضيح مصدر الخلط بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخاصة (العلاقات الخارجية) والتي تنتشر بشكل واسع بين الفلاسفة. (١٢٣) (١٢٢)

يعود مصطلح «العلاقات الداخلية» إلى المنطق. وكما ناقشنا سابقاً. فإن هتجنشتين يضع المنطق بين الأشياء. أي يصور العلاقة الداخلية القائمة بينهما، بينما يرفض الخلط الذي يقع فيه معظم الفلاسفة بوضعهم المنطق خارج الأشياء. أي تصوره للمنطق لا يعكس العلاقات القائمة داخليا. بل إن ما يقدمونه ما هو إلا علاقات خارجية بين



الأشياء والطواهر لا تعكس طبيعة الواقع القائم. ويمود السبب مرة أخرى لعملية التفسير. فتفسيرات العديد من الفلاسفة لطواهر الوجود والحياة تتم عبر اساق ميتافيزيقية لها منطقها الخاص الذي لا يعكس طبيعة العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء. أما الربط الذي يقدمونه بين الطواهر والأشياء فمبني على نظام نظري مجرد لا علاقة له بالترتيب الفعلي للأشياء في الواقع. وهذا النوع من التفسيرات النظرية لا مطلق من ورائه. إذ يجب أن تخلفي جميع النظريات التي تنص على: «هذا ما يجب أن يكون وإلا لاستطاع الفلاسفة، أو لا نستطيع قطعاً أن نعيش... إلخ»<sup>(٢٢)</sup>

إن التناقضة السابقة لأفكار وتصور فتنجستين لطبيعة الفلسفة تطرح تساؤلاً مهماً يتعلق بطبيعة الحقيقة. فإذا كانت الفلسفة، تاريخياً، تبحث في طبيعة الحقيقة ومعظم البحث فيها ميتافيزيقي. فما هو التصور الذي طرحه لطبيعة الحقيقة بعد أن رفض الميتافيزيقا؟ وما هو منهجه الفلسفي؟

وأما مما سبق أم رفض فتنجستين إقامة مذاهب فلسفية ناتج عن تصوره بأن هدف الفلسفة هو التحليل اللغوي من أجل الوصول إلى الوضوح والدقة عبر تحليل العالم واللغة وعلاقة اللغة والمطلق بالمعنى. ويربط المعنى بالواقع الذرية التي تشكل معيار الصدق والكذب. كل ذلك يقود إلى أن التصور الذي طرحه للحقيقة يعد ظاهرياً، بمعنى أنه إذا كانت اللغة هي وسيلة التعبير عن الفكر وأداة لمعرفة الأشياء والعلاقات القائمة بينها فكل ما تعبر عنه اللغة من أشياء مادية ومحسوسة يمكن إدراكها بشكل مباشر والمعروف من خلالها على صدق القضايا اللغوية أو كذبتها. أما القضايا التي لا يمكن معرفة ما تحدثت عنه من أشياء واقعية ولمحسوسة فهي خارجة عن المعنى. فمن خلال اللغة والمعنى نصل إلى وجود الأشياء وعلاقاتها مع بعضها البعض. وعدم وجود الأشياء والعلاقات القائمة بينها يعني ببساطة عدم صحة اللغة التي نتكلم بها عن الأشياء والواقع. وبالتالي لا عبر عن وقائع متعينة حقيقية. وهذا ما يؤكد في مواضع متفرقة:

- بدلاً من أن نقول لهذه القضية كذا وكذا معنى. نستطيع القول مباشرة بأنها ترسم كذا وكذا موقع. إنها ترسمه منطقياً.<sup>(٢٣)</sup>

- تعد القضية صورة للواقع... فإذا فهمتها سأعرف الموقع الذي ترسمه (4.021).<sup>(٢٤)</sup>

- العالم مجموع كل ما هو حقيقي في الواقع. (2.063)<sup>(٢٥)</sup>

وبخلاصة القول إن ربط فتنجستين صحة القضايا ومطابقتها للواقع على أنها معيار للحقيقة ما هو إلا تنويج لرفضه للميتافيزيقيا، وإعطاء أي تفسيرات للوجود والحياة.

وعندئذ تكون النتيجة التعامل مع ما هو مرئي وجزئي، فالحقيقة إذن مرئية وجزئية، وليست مطلقة أي لا تتبع نسقاً ميتافيزيقياً أو اسماً نظرية كلية كما هو موجود في المذاهب التقليدية. وهذا ينقلنا إلى المنهج الذي اتبعه فلتجنشتاين في الفلسفة، فرفضه للمنهج التفسيري أدى به إلى الأخذ بالمنهج الوصفي الذي يقوم على أساس إعطاء وصف لغوي للوقائع التي يتكون منها العالم، «إذا لم نحدد جميع القضايا الأولية الصادقة، سينتج عن ذلك وصف كامل للعالم» (4.26).<sup>(13)</sup>

إن القضايا الذرية تقدم وصفاً كاملاً للعالم بمكوناته، فهي الوسيلة التي يتم من خلالها التعرف على الأشياء وطبيعة العلاقات القائمة بينها. وعليه فإن جوهر القضية أو جوهر اللغة بشكل أعم ما هو إلا جوهر العالم الذي تشكله عمليات الوصف اللغوي، فأي قضية ذرية أو أولية تصف الوقائع في العالم لا بد من احتوائها على شيئين يدخلان في علاقة، وهذا ينطبق على كل الأشياء التي في العالم. فتجد، في معظم أجزاء الرسالة، تكرار كلمة «الوصف» (Description) الذي يتم من خلال اللغة لما هو موجود في العالم. وجوهر عملية الوصف يقوم على ما اسماء فلتجنشتاين به «الصورة العامة للقضية». (The general idea of proposition) (4.3) التي تصف الوقائع الذرية بالعالم. بمعنى أن أي قضية ذرية أو أولية لابد من أن تتبع الطريقة التالية: اسمان برسمان الشئتين ويدخلان في علاقة محددة. وبذلك نجد أن عملية الوصف أو المنهج الوصفي لا يضيف شيئاً جديداً إلى معرفتنا، ولا يقدم تفسيراً للعالم وأحداثه.<sup>(14)</sup>

### خاتمة

تناول هذا البحث التصور الذي طرحه فلتجنشتاين لطبيعة الفلسفة ووظيفتها، والذي قام على رفض الميتافيزيقا والأنساق الفلسفية وما تقدمه الفلسفة من تفسيرات للعالم. وحصر مهمتها في التحليل الذي لا يضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً. وقد يتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: ماذا عن أفكاره التي ظهرت في «الرسالة المنطقية الفلسفية». ألا تعتبر أفكارا ميتافيزيقية؟ إن هذا التساؤل لم يلب من ذهن فلتجنشتاين فتجده يهمل الرسالة بالتالي:

« إن عباراتي ما هي إلا توضيح بالطريقة التالية.

أي شطرين يفهملي سيترك في النهاية بأنها تناقضة من المعنى، ومنى ما استخدمها - كسلم - عليه الصعود لنا ورائها. (يجب عليه أن جاز التعبير، أن يرمي

المسلم جانباً بعد صعوده).

وما عليه إلا تجاوز هذه العبارات التي سيهوى من بعدها العالم (بشكله) الصحيح (6.34).<sup>(٢٢)</sup>

نجد هنا اعترافاً صريحاً بأن أفكاره التي ظهرت في الرسالة، فيما لو طبق عليها تصويره للفلسفة ستكون فارقة من المعنى، لكنه شبهها بالمسلم الذي يصعد عليه الإنسان ليرى العالم بالطريقة الصحيحة. ومن ثم يفتيه جانباً، أي لا يريد أن يكون فيلسوفاً ينتمي إلى مجموعة من الأفكار المجردة يرى ويفسر من خلالها العالم. فالأشياء مرتبة في العالم كما نراها أمامنا لا كما تتصوره في أذهاننا. وبهذا يهدف الفيلسوف التمسائي في أفكاره إلى تقديم رؤية (insight) للعالم جوهرها تصور للمطلق من دون أي معتقدات فكرية أو ذاتية تسبقها الذات الإنسانية على العالم، أي رؤية الأشياء على ما هي عليه. وهذا ما أشار إليه برتراند في إحدى رسائله: أن فيلسوفين «لا يريد أن يبرهن على هذا أو ذلك، ولكن يريد أن يجد كيف تكون الأشياء على ما هي عليه».<sup>(٢٣)</sup>

وتلك هي الطريقة الصحيحة التي ترى بها العالم وعلاقاته بموضوعية غير خاضعة لتفسيرات ومساجلات فلسفية شبيهة لا علاقة لها بطريقة وجود الأشياء وترتيبها في العالم فهي ليست في نهاية الأمر سوى مساجلات فارقة من المعنى. وخلاصة ما نتجني إليه أنه إذا كانت الفلسفة منهجاً تحليلياً هدفه توضيح الأفكار واللغة وإزالة الغموض عنها للتقودنا إلى رؤية الأشياء كما هي ولا تضيف إلى معرفتنا أي جديد، وإذا كان الفيلسوف شخصاً لا ينتمي إلى مجموعة من الأفكار يفسر من خلالها العالم، فإن العالم هو ما نراه وليس الذي نفكر فيه.

## المراجع

- (١) Wittgenstein, Ludwig, Zettel, Edited by G.E.M. Anscombe and G. H. Von Wright, Translated by G. E. M. Anscombe, Basil Black Well, Oxford 2nd. ed, 1969, p.80.  
(تجدر الإشارة إلى أن جميع الاختصاصات الواردة في البحث من ترجمة كتابه)
- (٢) Wittgenstein, Herman, "My Brother Ludwig", Published in Ludwig Wittgenstein Person-al Recollections, Edited by Rush Rhees, Basil Black Well, Oxford, 1981, P.3.
- (٣) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, Russell's Introduction, Routledge, Bris-bis, 1988, P.ia.  
(٤) النظر، الفصل الرابع والعشرون من كتابه.
- McGuinness, Brian, Wittgenstein A life, Young Ludwig 1889 - 1921, Penguin Books, Lon-don, 1988.
- Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus, Translated by D. F. Pears and B. F. (٥) McGuinness, Routledge, Britain, 1988, P. 25.  
هذه الترجمة باللغة العربية لـ «الرسالة المنطقية الفلسفية» المرحوم الدكتور عزمي موسى إسلام الطبعة الإلكترونية الصادرة عام ١٩٩٧ التي قام بترجمتها أ. ك. الزبدان (O. K. zbdan) من النص الألماني الصادر عام ١٩٢١. أما الميزات الفريدة في هذا البحث فهي الترجمة التي قام بها كل من برونان ملك كوليس (Brian McGuinness) ونيليد بيوس (David Pears) والصادرة عام ١٩٦١، والتي تعد اليوم أكثر شمولاً واستخدماً من سابقتها.
- (٦) تم اقتباس العبارة من كتاب: (٧) Hawking, Stephen W., A Brief History of Time, Bantam Press, London, 1992, P. 178.
- Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, P. 25. (٨)
- Maxlow, Alexander, A Study in Wittgenstein's Tractatus, University of California Press, (٩) Berkeley and Los Angeles, U.S.A. 1963, P. 137.
- Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, P. 3. (١٠)  
Ibid, P. 47. (١١)  
Ibid, P. 19. (١٢)  
Ibid, P. 13. (١٣)  
Ibid, P. 30. (١٤)  
Ibid, P. 10. (١٥)  
Ibid. (١٦)  
Ibid, P. 18. (١٧)  
Ibid, P. 36. (١٨)  
Ibid, P. 21. (١٩)
- Wittgenstein, L., Note Books, 1914 - 1916, Edited by G. (٢٠)

H. Von Wright and G.E. M. Anscombe, Translated by G. E. M. Anscombe, Chicago, Chicago University Press, 2nd ed., 1979, P. 19.

Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, P.3. (١٠)

Ibid, P.19. (١١)

Ibid, PP. 73,74. (١٢)

Ibid, P.65. (١٣)

Ibid, P.59. (١٤)

Wittgenstein, L., Note Books 1914 - 1916, P.40. (١٥)

Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus, P.58. (١٦)

Ibid, P.36. (١٧)

Wittgenstein, L., Note Books - 1914 - 1916, P.44. (١٨)

Ibid, P.8. (١٩)

Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus, P.21. (٢٠)

Ibid, P.8. (٢١)

Ibid, P.31. (٢٢)

Ibid, P.36. (٢٣)

(٢٤) يؤكد فاجنشتاين في فلسفته المتأخرة أن النهج الفلسفي ما هو إلا منهج وصفي محض (Family de)

١9٥9/١9٥٨، ويرفض أي محاولة القيام الفلسفة بأي التفسيرات العالم وما يدور فيه. وعلى الرغم من التحول الذي طرأ على أفكاره الفلسفية، إلا أن إلى الثانية حيث يتم التفتة بالأنشطة الاجتماعية T الواقع. لا أنه حاول حتى يوضحه من كون الفلسفة تحليل لغة إلى لغة المفروض عليها.

Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus, P.74. (٢٥)

(٢٦) ورد النص المقتبس من الرسالة في كتاب:

McGuinness, B., Wittgenstein A life, Young Ludwig 1889 - 1921, P. 100.

## مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي وأفاق تطويرها

د. نزار ميون السود

### مقدمة، مراحل تطور العلوم النفسية

يقول هيرمان ابنتهاوس عالم النفس الألماني: «إن علم النفس ماضياً سحيقاً لكن تاريخه قصير جداً». ويقصد بذلك أن أفكار علم النفس ومواضيعه قد طرحت وحولت منذ أقدم العصور، لكن هذا العلم لم يصبح علماً مستقلاً، له منهجه العلمي الخاص وطرائق بحثه الخاصة، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويمكننا تقسيم مراحل تطور علم النفس إلى ثلاثة أطوار:

١. «التطور ما قبل العلمي»، وهو أطول هذه الأطوار. وفيه كانت الأفكار النفسية تنحصر في ملاحظات الأفراد لسواك الإنسان وأحاسيسه والفعالات وأحواله. وتضمينها في القصص والأسفار والخرافات والأساطير والكتابات المختلفة التي وصلتنا من حضارات الإنسان القديم قبل الميلاد في وادي النيل وادي الرافدين وسورية القديمة وهي حضارات الشرق الأقصى وغيرها من الحضارات القديمة. وقد تجسدت هذه الأفكار والملاحظات في ملاحم وقصص وأنشيد وصلت إلينا من هذه الحضارات، ومن أشهرها «أغاني أورفيست»، الفرعونية القديمة، وقصة «فتح جوباء» ومسرحية «دموع سوك» التي تبين أن سكان وادي النيل قد وظفوا المسرح توظيفاً نفسياً لحفز الجماهير وإثارة مشاعرهم. كما تجلت هذه الأفكار والملاحظات في نصوصا شوريةك لابنته زياسودراء التي تدل على اهتمام شعوب ما بين النهرين وسورية بمسائل التربية والسلوك. وبعد «علمة الخفاش» وهي أعظم أثر ملحمي مهولوجي، من أهم الآثار وأغناها بالأفكار النفسية والاجتماعية. وفي مجال المعرفة العلمية كان المصريون القدماء أول من عرف أن الدماغ هو مركز العقل وهو الموجه للجسم (١٠ من ١٩، ١٨).

٢. التطور ما قبل المنهجي: هنا لم يقتصر الإنسان على ملاحظة الأفكار النفسية ووصفها، بل حاول دراستها وتفسيرها، رغم ضآلة معلوماته، وبرزت الأفكار والمسائل النفسية في هذا التطور في سبيل أعمال ومؤلفات المفكرين القدماء في الطبيعة والطب والتشريح، واستمر هذا التطور منذ الحضارة الإغريقية القديمة إلى أوائل القرن السابع عشر. ومن أبرز من عالج المسائل النفسية عند الإغريق: أفلطون، الذي اعتبر النفس ذات طبيعة روحانية، وأنها خالدة بعد فناء الجسد، وضمها إلى النفس العاقلة والنفس الغاضبة والنفس الشهوانية، ورأى أن النفس هي التي تحرك الجسد، وكان أرسطو الملقب بالعلم الأول، أعظم مفكري الإغريق في مجال علم النفس، وقد عده العلماء المؤسس الأول لعلم النفس، فقد وضع كثيراً من المؤلفات النفسية، وأشهرها كتابه «في النفس» وابتدع منها علمياً وطرح كثيراً من الأفكار النفسية، وطور أفكار أفلطون حول النفس وعملاتها، وقال بوحدة النفس والجسد، كما بحث مواضيع التفكير والسلوك والجماعات والتفاعل الاجتماعي وغيرها من المسائل النفسية المهمة (ص ٢٤، ٢٥)، كما ساهم الرومان في تطوير الأفكار النفسية، وبرز في هذا المجال الطبيب جالينوس (القرن الثاني قبل الميلاد) حيث ألف كتاباً ورسالة طبية عديدة أجمل فيها المعارف الطبية والنفسية، وأغنى الأفكار حول الأسس الفيزيولوجية للنفس، واقترب من الوصول إلى مفهوم الشعور.

وفي عصر الدولة العربية - الإسلامية التي امتدت من القرن السادس إلى القرن الرابع عشر للميلاد، طور العلماء العرب والمسلمون الأفكار النفسية التي اقتبسوها عن الثقافات السابقة وأغنوها بأفكار ومواضيع وأمروحات جديدة، ومن أبرز هؤلاء العلماء في مجال النفس: أبو نصر الفارابي (٨٢٠ - ٩٥٠م) الذي عالج في كتبه مسائل نفسية عديدة كمراتب النفس والسلوك والشخصية والجماعات، والمثل والأحلام وسيكولوجية القيادة وغيرها. ومن أشهر مؤلفاته «أراء أهل المدينة الفاضلة»، والطبيب أبو بكر الرازي (٨٦٤ - ٩٢٢) الذي لقب بـ«جالينوس العرب»، وألف العديد من الكتب في مجال علم النفس والطب النفسي، واهتم بالعوامل النفسية الكامنة وراء كثير من الأمراض الجسمية، وأوجب على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح، وأن يشجع المريض ويؤمله بالشفاء، ومن أهم كتبه في هذا المجال «كتاب النفس»، و«كتاب الطب الروحاني». أما ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) فكان أعظم أطباء وعلماء عصره، وهو الملقب بالشيخ الرئيس وصاحب «القانون في الطب» الذي درس في كليات الطب في العالم قرون عدة، ومن

مؤلفاته المهمة «كتاب الشفاء» و«كتاب التجلاء». ويعد ابن سينا بحق أول طبيب نفسي، فهو أول من شخص الحالات النفسية وعالجها علاجاً نفسياً، ومارس الطب والنفسية، وكان يهتم بحالة مرضاه النفسية، ويربط علاجها الطبي والنفسي بالعوامل الاجتماعية. وهو أول من فصل الفلسفة عن العلوم الطبيعية واتجه إلى التجربة العملية، كما عالج في مؤلفاته العديدة كثيراً من المسائل والمواضيع النفسية كالآثا والشعور والحس والأخلاق، ووضع براهينه الشهيرة على وجود النفس، ووصف الأمراض النفسية وصفا علمياً قائماً على الملاحظة والتجربة كالفوس والقويها والأرق والأحلام وغيرها، ونشهر أيضاً إلى ابن الهيثم العالم الفيزيائي الذي بدأ حياته طبيبياً، وبحث في سيكولوجية الإدراك. وألف كتاب «تأثير الموسيقى في الإنسان والحيوان». وابن مسكويه وكتابه «تهذيب الأخلاق» الذي هدف منه إلى إصلاح الفرد والمجتمع عن طريق معرفة النفس الإنسانية. كما نشهر إلى محمد بن البيروني (٩٧٣-١٠٤٨) صاحب الكتاب المهم «تحقيق ما للهند» الذي يبرز فيه البيروني رائداً للملاحظات الانثروبولوجية النفسية - الاجتماعية. وتجدر الإشارة إلى الفيلسوف الإمام أبي حميد الغزالي (١٠٥٨-١١١١) الذي عالج في كتابه الضخم «إحياء علوم الدين» مواضيع نفسية عديدة كالملوك والمواقع والعمادات والفروق الفردية بين الأطفال ومرضوهم وعلاجها، واتبع في أبحاثه منهج الملاحظة الخارجية ومنهج التأمل الباطني، ونشهر أخيراً إلى مساهمات ابن باجة صاحب كتاب «تدبير الموحدة» ومؤسس المدرسة الأرسطوطاليسية، وابن طفيل، الفيلسوف والطبيب الأندلسي العربي الكبير، صاحب كتاب «حي بن يقظان» وابن حزم الذي وضع نظرية سيكولوجية مهمة في الحب عرضها في كتابه «طوق الحمامة في الألفة والألاف». وابن رشد ألف أكثر من عشرة كتب في النفس، وساهم في تطوير الأفكار النفسية وبحثها ودراساتها، وإلى للفكر الاجتماعي الكبير ابن خلدون، صاحب المقدمة الشهيرة، وأضح حجر الأساس لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

٣- **بداية التطور العلمي:** جاءت بداية هذا التطور نتيجة النهضة العلمية التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الخامس عشر، والثورة الصناعية والتحولات الاجتماعية الجذرية التي طرأت على المجتمعات الأوروبية في مختلف ميادين الحياة. ومن أبرز من ساهم في فصل علم النفس عن الفلسفة وتأسيس علم النفس كعلم مستقل الفيلسوف الفرنسي ديكارت، المؤسس الثاني لعلم النفس، وإليه يرجع الفضل في تفسير السلوك والخبرات عن طريق فعالية أجهزة الحس والجملة العصبية والعقلية، وقد اعتبر ديكارت الشعور



من أهم خاصيات العقل، ووضع نظرية الفعل المنعكس في علم النفس الفيزيولوجي. وأصحاب المدرسة الربطية الإنكليزية مثل جون لوك وهيوم وبيشوب وهارتلي، الذين طرحوا مبدأ ترابط الخبرات الحسية ومبدأ السببية وترابط الأفكار وتداعياتها، وعالم الفزيولوجيا الشهير دارون، صاحب كتاب «أصل الأنواع»، ونظريته في النشوء والارتقاء، التي دفعت إلى دراسة سلوك الحيوان كمدخل لدراسة السلوك الإنساني، ودراسة أثر البيئة والوراثة على تطور الكائن الحي، وفالتون الذي ساهم في إدخال المنهج الإحصائي إلى علم النفس، وهيرمان إبنهاوس، وهو أول من درس الذاكرة دراسة منهجية، وجميع العلماء على أن عالم النفس الألماني الكبير فونت (١٨٣٦-١٩٢٠) هو المؤسس الحقيقي لعلم النفس كعلم تجريبي، واعتبروا كتابه «أسس علم النفس الفيزيولوجي» (١٨٧٤) بمثابة إنجيل علم النفس، كما أسس فونت أول مطبخ تجريبي لعلم النفس في العالم «لايبزيغ عام ١٨٧٩»، وأصدر أول مجلة سيكولوجية متخصصة في العالم (انظر ١٠).

#### ٤ العلوم النفسية في الوطن العربي في

##### الربع الأخير من القرن التاسع عشر

لقد جاء انفصال علم النفس عن الفلسفة في الثقافة الغربية نتيجة طبيعية لتحولات جذرية طرأت على المجتمعات الغربية في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية والصناعية التي سبقَت الإشارة إليها، وعلى وجه الخصوص نتيجة تقدم العلوم البيولوجية والفيزيولوجية، الأمر الذي سمح للعلوم الإنسانية ومنها علم النفس، باتباع طرائق وأساليب أقرب إلى طبيعة الإنسان، وأقدر على تمكنه من دراسة ذاته ومجتمعه وأحواله (أ، ص ٢٢٦).

إن تطور أي علم من العلوم، في أي قطر من أقطار الوطن العربي، يتوقف إلى حد كبير، على توفر وتطور المؤسسات التعليمية فيه، وتحديدًا على منظومة التعليم العالي والشخص ومؤسساته. وهذا أمر يتوقف بدوره على التطور الاجتماعي والاقتصادي في هذا القطر أو ذلك، وفيما السلطة الوطنية فيه، أي أنه مشروط بالتحضر من الاستعمار وتحقيق الاستقلال السياسي ثم الاقتصادي.

وبهذا الخصوص يقول الباحث المصري حامد عمار: «يمكن اعتبار البحوث نوعًا من النشاط الإنساني تقوم به جماعة من أفراد المجتمع لتحقيق وظائف معينة، مستمدة من حاجات هذا المجتمع وظروفه» (أ، ص ٦١). وبينما كان الغرب يمر بالتحولات الجذرية

الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية المذكورة أعلاه، كان الوطن العربي يبرز تحت نير الحكم العثماني. إلا أن رياح التغيير أخذت تهب على بعض أقطار الوطن العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، نتيجة التبعات الشعورية القومية، وظهور الحركات والجمعيات العربية السرية، في بلاد الشام خاصة، ونتيجة الاحتكاك بالثقافة الغربية، وأيضا نتيجة شعور الدولة العثمانية بتخلّفها عن ركب الحضارة العالمية، مما دفعها إلى القيام ببعض المحاولات الإصلاحية، واقتباس النظام التعليمي الفرنسي، والتأهيل الفرنسية، وإدخال التعليم الحديث إلى بعض أجزاء إمبراطوريتها (انظر ٧، ص ٢٠٨).

في بلاد الشام لا نجد في الربع الأخير من القرن التاسع عشر أي أثر للعلوم أو المؤلفات والكتب الفلسفية، باستثناء كتاب «الدروس الأولية في الفلسفة العقلية» لمؤلفه (دانيال بلير) الأمريكي الأصل والمقيم في لبنان، مؤسس الجامعة الأمريكية في بيروت، وقد نشره بالمعربة عام ١٨٧١ ليكون كتابا مدرسيا يحتوي على المبادئ الأولية في الفلسفة وعلم النفس، وعالج مجموعة من المواضيع الفلسفية كالشاعر والإرادة والذاكرة والسيان (٧، ص ٢١٠). ولكن تجدر الإشارة إلى المقالات والدراسات النفسية التي نشرت في مجلة «القطب» التي تأسست في بيروت عام ١٨٧٦، ثم انتقلت إلى القاهرة عام ١٨٨٥، وكان لمؤسسيها يعقوب صروف وفارس نمر وشافعي سكرتير هضيل كثير في تقريب مناهل العلوم الغربية من أفراد المعربة، وإلقاء المكتبة العربية بترجماتهم ومؤلفاتهم وأبحاثهم في العلوم والفلسفة. وقد نشرت هذه المجلة مجموعة من المقالات تتعلق بمواضيع نفسية مهمة وعلم النفس عامة للعالم اللبناني يعقوب صروف، مثل أربع مقالات من الذاكرة، وتعريف الأقدمين والحديثين بها، وعلاقة الذاكرة بالوظائف الفيزيولوجية، واضطرابات الذاكرة، والخيالات والتخيلات وأسبابها، والعقل والجسد، وغيرها من المقالات التي ساهمت بتقديم مواضيع علم النفس في إطار علمي (انظر ١٥، ص ١٢٨).

أما في مصر، التي كانت تتمتع بحكم ذاتي واستقلال نسبي عن الدولة العثمانية وحكومة وثنية، وعلى الرغم من أن العلوم الإنسانية لم تحظ بكثير من الاهتمام بالمقارنة مع العلوم التقنية والعسكرية والطبية، فقد نشأت فيها مدرسة للمعلمين لتخريج معلمي اللغة العربية عام ١٨٧٦، ومدرسة للمعلمين (التورمال) لعلمي العلوم والرياضة والآداب عام ١٨٨٠، ومدرسة للمعلمين التوفيقيّة عام ١٨٨٨. إلا أن علم النفس لم يكن بين المواد التي تدرس فيها، ولم يظهر علم النفس في المناهج إلا عام ١٩٠٦، وكان نصيبه في

الخطة الدراسية لا يتعدى ساعة أسبوعية في السنتين الأخيرتين (انظر ١٥، ص ١٣٢). وكان أول كتاب يحمل اسم علم النفس ويعالج مواضيعه هو «كتاب علم النفس» للشيخ محمد شريف سليم الذي ألفه عام ١٨٩٥ لكنه لم ينشر إلا عام ١٩١١ عندما قرر تدريسه في مدارس المعلمين والعلماء. ولابد من الإشارة هنا إلى الدراسات والمقالات المنشورة في مجلة «المقتطف» اللبنانية التي انتقلت إلى القاهرة عام ١٨٨٥، كمقالة «كم ذاكرة للغة» (تموز - يوليو ١٨٨٥) ومقالتي عن «الفزيولوجيا» (حزيران، تموز - يونيو، يوليو ١٨٨٦) كما نشرت المجلة بعض المقالات عن بعض الظواهر النفسية العربية كالتتويج الغناطيسي وجولان النائم ومناجاة الأرواح في مقالات عدة، وتجدر الإشارة في مجال علم النفس المرضي إلى كتاب «أسلوب الطبيب في فن المجازبة» (١٨٩٢) للدكتور سليمان نجاتي مدرس الأمراض العقلية بمستشفى القصر العيني.

وهكذا يتبين لنا أن مصر ولبنان هما القطران العربيان الوحيدان اللذان حظيا بالثقافة النفسية، ونشرت فيهما الدراسات والمقالات النفسية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وإن مصر قد فاقت لبنان في هذا المجال.

## ب - العلوم النفسية في الوطن العربي في القرن العشرين (١٩٠٠-١٩٨٩)

في حديثنا عن مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي خلال الفترة الواقعة بين ١٩٠٠-١٩٨٩، سننظم بالحديث أولاً أربعة أقطار عربية ظهرت فيها أولى الجامعات العربية، وكانت سباقة في الدراسات والتألفات السيكولوجية، وهذه الأقطار هي، حسب الترتيب الهجائي، سورية والعراق ولبنان ومصر. ثم نتناول العلوم النفسية وتطورها في بقية الأقطار العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ومن ثم نخصص فقرة مستقلة للحديث عن الوضع الراهن للعلوم النفسية في الوطن العربي في السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين.

### ١. مسيرة العلوم النفسية في سورية

ثمة معالم ومحطات رئيسة في مسيرة العلوم النفسية والعلوم الأخرى في سورية ترتبط بتاريخ سورية وتطورها سياسياً واجتماعياً وثقافياً، فقد افتتح معهد الطب العربي عام ١٩٠٢، وافتتحت مدرسة الحقوق عام ١٩١٢، وشكلاً مع التواء الأولى

للجامعة السورية (جامعة دمشق حالياً). وهي فترة الحكم الفيصلي (١٩١٨-١٩٢٠) بعد إعلان استقلال سورية، وتصيب فيصل ملكاً عليها، عين العربي الكبير ساطع الحمصي وزيراً للتربية والتعليم، فاهتم بإعادة تنظيم التعليم عامة ودور المعلمين خاصة، وعنى عناية خاصة بالدراسات التربوية والنفسية. وفي عام ١٩١٩ صدرت مجلة «التربية والتعليم» وهي أول مجلة عربية من نوعها في هذا المجال. وخلال مرحلة الانتداب الفرنسي (١٩٢٠-١٩٤٥) خضعت سورية لتأثير النفوذ الفرنسي الثقافي، واقتبست المناهج التربوية الفرنسية. وفي عام ١٩٢٢ صدر قرار يقضي بربط معهد الطب ومدرسة الحقوق والمجمع العلمي العربي ودار الآثار بمؤسسة واحدة تحمل اسم الجامعة السورية (جامعة دمشق حالياً). ومن أجل تلبية الحاجات الدراسية والجامعية تم تأليف أو اقتباس أو ترجمة عدد من الكتب النفسية التعليمية لتعريس علم النفس في القسم الثاني من البكالوريا (الشهادة الثانوية) السورية وفي دور المعلمين وبعض السنوات الجامعية (٨، ص ٢٤١).

وهنا تجدر الإشارة إلى الكتب والمؤلفات المعينة التي أصدرها د. جميل صليبا بصفوه وبالشراكة مع د. كامل إبراهيم تالوفا وتحفيظاً ونشرًا ومن أهمها: «من أطفالون إلى ابن سينا» - محاضرات في الفلسفة العربية (دمشق ١٩٢٥)، وكتاب «ابن خلدون - مشكلات مع مقدمة عن حياته وفلسفته» (دمشق ١٩٢٤)، وكتاب «حي بن يقظان لابن طفيل الأندلسي - تقديم ودراسة وتحليل» (دمشق ١٩٢٥)، وجلي أن هذه الكتب المذكورة وثيقة الصلة من حيث مواضيعها بعلم النفس، وبخاصة علم النفس عند العرب، ونشير أخيراً إلى كتاب د. جميل صليبا «علم النفس» (دمشق ١٩٤٠)، وهو أول كتاب يصدر في سورية ويحمل اسم علم النفس. ويمكننا أن نعدّه بحق بداية تاريخ علم النفس الحديث في سورية (٨، ص ٢٤١).

وبعد جلاء القوات الفرنسية عن سورية عام ١٩٤٦ وحصولها على الاستقلال التام، افتتحت الدولة السورية الفنية إلى التعامل الثقافية العلمية، وأوفدت الطلاب وطلاب الدراسات العليا إلى أمريكا وبلدان أوروبا الغربية والشرقية، واهتمت بالتربية والتعليم والتعليم العالي. وفي عام ١٩٤٦ افتتحت في الجامعة السورية (جامعة دمشق) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، التي تضم قسمًا خاصًا بعلم الدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية، كما افتتح في العام نفسه المعهد العالي للمعلمين (كلية التربية حالياً)، وتضم هذه الكلية قسمًا خاصًا بعلم النفس وقسمًا للصحة النفسية. ثم امتدت

الدراسات النفسية إلى كليات أخرى مثل كلية الطب وكلية التجارة (الاقتصاد حالها) وغيرهما من الكليات التي أصبح علم النفس بفروعه المتعددة جزءاً من مقرراتها. وقد دعت الحاجة الماسة إلى الكادر التدريسي المؤهل في فروغ علم النفس إلى إنشاء عدد كبير من المعيينين إلى الجامعات العربية والأجنبية للتخصص العالي في العلوم النفسية، كما نشطت حركة التأليف والترجمة في هذا المجال.

ومن أهم الكتب الجامعية والدراسات النفسية التي أصدرها أساتذة كلية التربية بجامعة دمشق والمختصين في هذه الفترة، نذكر كتب الدكتور سامي الدروبي «علم النفس ونتائجه التربوية» (دمشق ١٩٤٩)، «سيكولوجية المرأة» (الضاهرة ١٩٥٢)، «علم الطباع» (الضاهرة ١٩٦٠)، ومؤلفات الدكتور فاضل صاهل «علم النفس وتطبيقاته» (دمشق ١٩٤٨)، «علم النفس» (دمشق ١٩٤٦)، «مدارس علم النفس» ونظريات التعلم» (دمشق، بيروت، طبعات عدة)، وكتب الأساتذة حافظ الجمالي «سيكولوجية الطفل» (دمشق ١٩٥٦)، «علم نفس الطفولة والمراهقة» (جامعة دمشق ١٩٦٠)، «علم النفس الاجتماعي» (ترجمة عن الفرنسية، دمشق ١٩٩٢)، ومؤلفات نعيم الزهاوي «علم النفس في الصناعة والتجارة» (جامعة دمشق ١٩٦٢)، «الصحة النفسية» (جامعة دمشق، طبعات عدة) ومؤلفات وكتب أخرى لباحثين ومؤلفين آخرين.

وبعد قيام الحركة النضالية (١٦ تشرين ثاني - يناير ١٩٢٠) حدث تطور كبير في مجال التعليم العالي، حيث صدر قانون جديد للبحوث العلمية، وصدر مرسوم الكتاب الجامعي الذي ألزم كل مدرس بإعداد أو تأليف كتاب لكل مقرر جامعي يقوم بتدريسه، الأمر الذي ساعد على زيادة النشر الجامعي. وصدر عام ١٩٢٥ قانون لتنظيم الجامعات، الذي أسس نظام الدراسات العليا في الجامعات السورية، وأجاز للكليات المختلفة، ومنها كلية التربية، منح درجات دبلوم الدراسات العليا والتأهليل والتدريس. وتضم كلية التربية، حالياً، بالإضافة إلى الأقسام التربوية المختلفة، قسم علم النفس وقسم الصحة النفسية وقسم الإرشاد. وبعد صدور مرسوم الكتاب الجامعي عام ١٩٨١ أصبح لزاماً على كل مدرس جامعي إعداد كتاب جامعي للمقرر الذي يقوم بتدريسه، الأمر الذي أدى إلى تشييط حركة التأليف والترجمة في الجامعات. كما نمت الالاحة الداخلية لكليات الآداب في الجامعات التي لا توجد فيها كلية للتربية على افتتاح قسم للتربية وذلك في جامعات حلب وشرين والبعث. ونجدد الإشارة إلى مساهمة وزارة الثقافة و دور النشر الأخرى في سورية في نشر الوعي التفسمي والثقافة النفسية، وتلبية حاجة الطلاب

والباحث إلى المراجع والمصادر والكتب في مختلف فروع العلوم النفسية، فقد أصدرت وزارة الثقافة، ضمن منشوراتها «سلسلة الدراسات النفسية» التي صدر منها حتى الآن أكثر من عشرين كتاباً مترجماً إلى العربية عن اللغات الأجنبية، كما صدر عن دور النشر الأخرى كتب عديدة في مجال علوم النفس.

### ملاحظات

على الرغم من أن العمل السيكولوجي في سورية قد أدى واجباته وقام بالتزاماته، رغم ضعف إمكانياته وسعوية ظروفه، فقد ظهر للدارس والطالب الجامعي الكتب النادرة والمراجع الضرورية، في الحدود الدنيا، وقدم للقارئ العادي ثقافة نفسية جديدة، وبخاصة في السنوات الأخيرة، إلا أن هناك ملاحظات لابد من إيرادها حول مسيرة العلوم النفسية في سورية خلال هذه الفترة:

١- إن معظم الكتب والمؤلفات النفسية الصادرة في سورية، وحتى المبتدئات قد وضع لغاية تعليمية بحتة، ولم تكن مراجع ودراسات تهدف إلى رفع مستوى الثقافة النفسية لدى القارئ عامة وزيادة وعيه النفسي.

٢- إن الجزء الأعظم من الكتب النفسية الصادرة لا يتميز بعدم الأسالة ويقوم على الترجمة أو الاقتباس، ويكاد أن يكون منفصلاً تماماً عن مشاكلنا وبيئتنا وثقافتنا إلا ما ندر.

٣- إن غالبية الكتب والدراسات النفسية الصادرة ذات طابع نظري بعيد عن الجوانب العملية والتطبيقية، وربما كان من بين أسباب ذلك انعدام أو ندرة المختبرات والمعامل النفسية، وعدم دخول علم النفس إلى حياتنا الاجتماعية والاقتصادية.

٤- إن العلوم النفسية بفرعها المختلفة لم تدخل بعد حياة المواطن والمجتمع عامة في سورية، باستثناء الجامعات والقوات المسلحة والشرطة وبعض المعاهد والراكز ودور المعلمين والمعاهد المتوسطة المتخصصة، فالعادات النفسية شبه معدومة وإدارة حتى في المدن الكبرى، وكذلك الأمر بالنسبة لمراكز التوجيه المهني والتربوي والنفسي، كما لا نجد انرا لعلم النفس في الصناعة أو التجارة أو الإدارة أو غير ذلك من مجالات الحياة الاجتماعية، هذا على الرغم من التطور الهائل للعلوم النفسية والاجتماعية ودخولها جميع ميادين الحياة، وهذا أمر ينعكس سلباً على فرص العمل المتاحة أمام خريجي أقسام علم النفس.

٥. عدم دخول العلوم النفسية والإرشاد النفسي إلى المدارس السورية بجميع حلقاتها، فلا توجد خدمات نفسية ولا هيئات نفسية اجتماعية أو تربوية أو توجيه نفسي في مدارسنا، كما هو الأمر في مدارس العديد من بلدان العالم بما فيها بعض الأقطار العربية، ولا توجد روائز للذكاء أو مقاييس للقدرات والشخصية والوظائف إلا فيما ندر. وهذا كله يزيد من صعوبة الحصول على عمل بالنسبة لخريجي أقسام علم النفس.
٦. عدم توفر مستلزمات البحث العلمي ومكتباته وأدواته وشروطه بشكل جيد، سواء في الكليات والجامعات أو في المراكز والمؤسسات الأخرى (انظر ٨٠، ص ٣١٨).

## ٧. مسيرة العلوم النفسية في العراق

لا نجد في العراق أي أثر للدراسات النفسية في أواخر الطون التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ورغم افتتاح ثلاث دور للمعلمين في الربع الأول من القرن العشرين في العراق إلا أن مناهجها كانت تخلو من العلوم النفسية وتقتصر على التربية وأصول التدريس، ثم أدرج مقرر علم النفس التربوي في مناهجها. وفي عام ١٩٢٣ أنشئت دار المعلمين العالية، وأصبحت تعرف باسم كلية التربية عام ١٩٥٨ وأصبحت تابعة لجامعة بغداد. وكانت وظائفها - ولا تزال - تخريج المدرسين للمدارس الثانوية العراقية. وقد عليت عليها خاصة بتدريس علم النفس التربوي ثم علم النفس العملي، ثم أنشئ في الكلية فرع للشخصيات والتربية وعلم النفس، وأهتم بعلم النفس العام وعلم النفس التربوي والتجريبي والاجتماعي والصحة النفسية والقياسات النفسية.

وصدرت في العراق مجموعة من الدوريات في النصف الأول من القرن العشرين التي اهتمت بالتربية وعلم النفس، وأولها مجلة «التربية والتعليم» التي صدرت خلال الفترة (١٩٢٨ - ١٩٣٠)، وتولى الإشراف عليها ونشر المقالات التربوية والنفسية فيها الأستاذ ساطع الحصري. ونشرت المجلة مجموعة من الدراسات النفسية المهمة في مواضيع اختبارات الذكاء والامتحانات والوراثة والفروق الفردية لكل من ساطع الحصري وفاضل الجمالي وملي عقراوي وخالد الهاشمي وغيرهم. وفي عام ١٩٣٥ صدرت «مجلة المعلم الجديد» ونشرت مجموعة من المقالات النفسية لعدد من الباحثين والاختصاصيين كالأستاذ نوري الحافظ، «حوال اللاشعور» والفكتور أحمد عزت راجع (النمو العقلي ومراحله عند الأطفال - ١٩٤١)، ومحمد ناصر (الاستدلال عند الطفل - ١٩٤١).

كما صدرت في العراق خلال هذه الفترة مجموعة من الكتب النفسية مثل كتاب «علم

النفس للعالم (يود بورث) الذي ترجمه ونشره في بغداد عبدالحميد الكاظم وكان كتابا مشهورا في دار المعلمين العليا، والمداخل إلى علم النفس، للأستاذ صالح الشماع ودرس في دار المعلمين الابتدائية، وفي إطار علم النفس التربوي أجريت في العراق دراسات عدة ويهودت سيكولوجية مهمة منها: تطبيق اختبار الجيش الأمريكي على الطلاب في مدارس بغداد الابتدائية والثانوية ودار المعلمين وتعديل اختبار (سنتافورد - بينيه) المترجم إلى العربية باللهجة المصرية من قبل الأستاذ إسماعيل صبري ونشره باللهجة العراقية على يد محمد كامل النحاس وعبدالرحمن القيسي. كما حاول الدكتور عبدالجليل الزويجي تطبيق اختبارات الذكاء على الطلاب العراقيين (اختبار كتل - الخالي من آثار العوامل الثقافية على بعض طلاب كلية التربية واختبار «كودنوا» - رسم رجل - على عدد من الأطفال العراقيين). وترجم فريد نجار كتاب «علم النفس التربوي» للعالم سنتافورد، وألف ونشر الأستاذ ضياء أبو الحب كتاب «علم النفس التربوي» (انظر ٥٠، ص ٢١٢ - ٢١٦). وفي إطار علم النفس التكويني (النمو) نشر الدكتور أحمد عزت راجح محاضراته على طلاب دار المعلمين العالية باسم «علم نفس الطفل»، ووضع صالح الشماع دراسة مهمة بعنوان «الفتة عند الطفل» من المجلد إلى المجلد، ونشرها نال عليها درجة أكا جستير من جامعة القاهرة، ومن أهم الكتب والمذكرات في مجال الصحة العقلية وعلم النفس الجنائي نذكر كتاب «علم النفس الجنائي» لـ د. أحمد عزت راجح (١٩٤٢)، وكتاب «علم النفس الجنائي والقضائي» (١٩٤٩) لأحمد محمد خليفة ومبادئ علم النفس الجنائي» (١٩٤٩) لسمعي بسمو، كما نشر له بحث باللغة الإنكليزية ضمن منشورات الأمم المتحدة بعنوان «جرائم الأحداث في الشرق الأوسط» (انظر ٥٠، ص ٢٠٥ - ٢٠٩). وفي مجال علم النفس الاجتماعي نشير إلى كتاب «الشخصية العراقية» (١٩٥٢) وهي رسالة نال عليها علي التويدي درجة الدكتوراه وأجمل فيها النظريات الرئيسة في تطور الشخصية، وحاول تحديد معالم الشخصية العراقية. كما أسهم الدكتور عبدالله محيي بدراسة مشكلات المرأة العربية، الاجتماعية التي يواجهها الطلاب العرب، وهي خاصة بدراسة مشكلات المرأة العربية، وقد نشرت هذه الدراسة في مجلة «الضحايا الاجتماعية، الأمريكية».

#### ملاحظات

١- لم يكن هناك من الدراسات النفسية في العراق خلال العهد العثماني ما يستحق الذكر.



٢. ساهم الأساتذة العرب المتتبعون لتدريس علم النفس في دار المعلمين في بغداد، ومن ثم في كلية التربية مساهمة كبيرة في جعل أعباء التدريس من ناحية، وفي إثارة الاهتمام بالدراسات التربوية والتفصيلية. ومن أهم الأساتذة العرب للمصربين الذين ساهموا في تطوير الدراسات النفسية في العراق أحمد عزت راجح، ومظهر سعيد، ومحمد كامل النحاس، وأحمد محمد خليفة، وإبراهيم حافظ.

٣. لقد نشأت العلوم النفسية وتطورت في العراق بالارتباط والتواصل الوثيق بالتربية، وكان تدريس علم النفس في معظمه في دور المعلمين العالية والابتدائية وهي كلية التربية، ولهذا تأثرت الدراسات النفسية بهذا الاتجاه، وكان معظمها يعالج المسائل السيكولوجية في مجالي علم النفس التربوي وعلم نفس النمو (انظر ٥٠، ص ١٢٤-١٢٦).

#### ٤. مسيرة العلوم النفسية في لبنان

كان كتاب «أصول علم النفس وأسوار العقل الباطن» (١٩٠٤) مؤلفه يوسف أسكندر جريس أول كتاب سيكولوجي صدر في لبنان في القرن العشرين. وقد تناول مجموعة مواضيع سيكولوجية كالإحباط والذاتية والذاكرة والأمراض النفسية، أما الكتاب الثاني فكان «سيكولوجيا الإنسان: تقوسها النفسية وعلاجه النفسية» (١٩٢٨) مؤلفه منير وهيبة الخازن، وكان الاهتمام بعلم النفس يقتصر على كليتي التربية والآداب بالجامعة الأمريكية. ثم تأسست الجامعة اللبنانية (١٩٥٢) وجامعة بيروت العربية (١٩٦٠) وضمتا قسمي علم النفس وقسمي للفلسفة وعلم الاجتماع، واتسع نطاق الاهتمام بالعلوم النفسية. ومن أهم الكتب النفسية التي صدرت في لبنان في هذه الفترة كتاب منير وهيبة الخازن «معجم مصطلحات علم النفس» (بيروت ١٩٥٦)، و«قاموس التربية وعلم النفس التربوي» (بيروت ١٩٦٠) وصدر عن الجامعة الأمريكية مؤلفه فريد نجار وهابيزة معلوف انشبا ونعيم نقولا عطية وماجد فخري.

ونجد الإشارة هنا إلى مجموعة الرسائل والأطروحات لطلاب الدراسات العليا في الجامعة الأمريكية في الخمسينيات، التي عالجت نصفها نظريات التعلم والعوامل التي تؤثر فيها ومدى استمرارها، وانتهت المنهج التحصيلي (انظر ٧٠، ص ٣٠٩). بينما بحث النصف الآخر مواضيع شتى، فاسمها المشترك علاقتها بالبيئة اللبنانية مثل: «التحرف الأحداث» و«المسكيزوفونيا» و«قياس رواتر الذكاء» و«مواضع التحصيل» و«أنماط تربية الأطفال وعلاقتها بشخصية الطفل» (٧٠، ص ٣٠٩).

كما صدرت في لبنان منذ أوائل القرن العشرين مجموعة من المجلات العلمية التي تولى إلى جانب العلوم الأخرى، بالعلوم النفسية، ومن أهمها: مجلة «الشرق» وصدرت في أوائل القرن العشرين، ومجلة «الأبحاث» والمجلة الطبية اللبنانية، وصدرتا عام ١٩٤٧، ومجلة «الباحث» وصدرت في أواخر السبعينيات. كما صدرت في الثمانينيات مجلة متخصصة هي «مجلة الأبحاث التربوية» وتصدرها كلية التربية في الجامعة اللبنانية. وقد نشرت في هذه الدوريات دراسات وبحوث سيكولوجية مهمة لعدد من كبار الأساتذة والباحثين اللبنانيين مثل أثير نصري نادر وجورج شهلا ونقولا هياض وحبيب كوراني وليفون ميليكيان وجوزيف بطرس وغيرهم.

كما ساهمت دور نشر لبنانية عديدة في نشر الوعي النفسي والثقافة النفسية مثل: دار العلم للملايين، ومنشورات هويدات، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ودار الفارابي، وسعد الإنماء العربي.



#### ملاحظات

- ١- ساهم تطور حركة النشر في لبنان منذ بداية القرن العشرين بظهور عدد من الدوريات الثقافية والعلمية الرئيسية وبالتالي نشر الثقافة النفسية. كما ساعد على تأليف وترجمة كثير من الكتب والمراجع النفسية المهمة.
- ٢- ساعد توافر مختبرات علم النفس في الجامعة الأمريكية والجامعات الأخرى على قيام أبحاث ودراسات سيكولوجية تجريبية وثيقة الصلة بالبيئة اللبنانية مثل: (دراسات وأبحاث ليفون ميليكيان أستاذ علم النفس في الجامعة الأمريكية).

#### ٤. مسيرة العلوم النفسية في مصر

ظل تدريس علم النفس في مدرسة المعلمين الخديوية ودار العلوم ومدرسة المعلمين مجرد تمهيد لتدريس أصول التربية العلمية والعملية. وكان يتولى تدريس علم النفس مع التربية مدرسون مصريون غير مختصين مثل علي عمر مؤلف كتاب «هداية المدرس»، والشيخ محمد شريف سليم مؤلف كتاب «علم النفس»، والشيخ محمد حسين النصاروي مؤلف كتاب «التفرائز وعلاقتها بالتربية». ثم تولى التدريس أساتذة من شروحي دار العلوم الحاصلين على دبلوم التربية في إنكلترا مثل: مصطفى أمين وعلي الجارم مؤلفا كتاب «علم النفس وأثره في التربية والتعلم». كما تولى التدريس في دار المعلمين العليا

أساتذة من خريجيهما حصلوا على درجة اليكالوريوس من إنكترا مثل: إسماعيل محمود القباني وأمين مرسي فتبدل مؤلف كتاب «أسول علم النفس وأثره في التربية والتعليم» ولم ينهض تدريس علم النفس على نحو أكاديمي سليم. مشجع على البحث والتأليف، إلا بعد تأسيس جامعة القاهرة عام ١٩٢٥، واقتتاح قسم الفلسفة وعلم النفس فيها، حيث بدئ بتدريسه كمقرر مستقل إلى جانب العلوم والمقررات الأخرى، وكان تدريسه خاضعا لتأثير مدرسة علم النفس الفرنسية التي ركزت اهتمامها على علم النفس العام بصورة رئيسة، ومما ساهم في تطوير علم النفس تأسيس المعهد العالي للتربية عام ١٩٦٨ الذي اهتمت بالعلوم التربوية والنفسية، وأصبح يعرف فيها بعد باسم كلية التربية. وإيفاء المبعوثين إلى الخارج من خريجي معهد التربية وكلية الآداب. وكان يتولى تدريس علم النفس أساتذة ومعاشررون أجانب معقود مؤقته، وهذا ما أتاح تطور علم النفس، وكان له الأثر السليم على نشوء الكادر العلمي الوطني. وبعد عودة الأساتذة المصريين الذين أنهوا دراساتهم العليا في أوروبا وأمريكا في الأربعينيات إلى مصر، حدثت طفرة كبيرة في تطور العلوم النفسية، وفي هذه المرحلة اتصل علم النفس عن الفلسفة والتربية، وتأسس قسم جاسم بـ في جامعة عين شمس بالقاهرة كما تأسس قسم آخر للأبحاث النفسية الاجتماعية (انظر ١٣، من ٣١).

وفي الخمسينيات برزت في مصر ثلاثة اتجاهات في تطور العلوم النفسية. يرتبط الاتجاه الأول بأسماء أساتذة علم النفس المصريين: خريجي بريطانيا (إسماعيل القباني، عبد العزيز القوسي، محمد فؤاد) وخضعوا لتأثير أساتذتهم البريطانيين. وقد طور أساتذ هذا الاتجاه علم النفس التجريبي والإحصائي. وكانوا أول من استخدم الاختبارات النفسية ومقاييس الذكاء في مصر.

أما الاتجاه الثاني فيملكه جماعة علم النفس التكاملي وعلى رأسها الدكتور يوسف مراد أستاذ علم النفس المعروف (خريج جامعة السوربون) وتلاميذه. وامتاز أصحاب هذا الاتجاه بدراساتهم السيكلوجية التكاملية، ونظرتهم إلى الإنسان من حيث هو كائن حي متكامل. ومن حيث هو كل نفسي - فيزيولوجي. وأصدروا مجلة «علم النفس» خلال الفترة الواقعة بين (١٩٤٥ - ١٩٥٢) وهي أولى المجلات العربية المتخصصة في علم النفس.

أما الاتجاه الثالث فقد تأثر بالتطبيقات الفرويدية والتحليل النفسي الفرويدي. وقد مثل أصحاب هذا الاتجاه التيار الفرويدي في علم النفس بمصر، وكان على رأس هذا التيار الدكتور مصطفى زبور أستاذ علم النفس المصري المعروف (٦٠ من ٥٧، ٦٩).

وقد ساهم الباحث الدكتور عبد العزيز القوسي مساهمة كبيرة في تطوير البحوث والدراسات السيكولوجية في مصر. فقد أسس أول مختبر لعلم النفس بكلية التربية في جامعة القاهرة، وهو يعد بحق مؤسس علم النفس التجريبي في مصر والوطن العربي. وشجّر الإشارة أيضا إلى جهود الدكتور يوسف مراد، زعيم جماعة علم النفس التكاملي ومؤسس مجلة علم النفس، التي سبق ذكرها، والدكتور مصطفى زبور، صاحب الفضل الأكبر في تأسيس أول كلية لعلم النفس في مصر (جامعة عين شمس)، وإلى جهود الدكتور منية فهمي، أول امرأة مصرية - بل وعربية - تحصل على درجة الدكتوراه في علم النفس عام ١٩٥٣. وأستاذة علم النفس في جامعة عين شمس، وكان لها دور كبير في تأسيس الجمعية المصرية للبحوث النفسية عام ١٩٦٢.

وبرعاية المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية اتفقت خلال الفترة الواقعة بين ١٠-١٢ أيار (مايو) عام ١٩٧١ المؤتمر الأول لعلم النفس في مصر تحت شعار «علم النفس والتنمية الاجتماعية». وقد تفرعت من المؤتمر ثلاث لجان بحثت المحاور الثلاثة التالية:



- لجنة علم النفس والإنتاج.

- اللجنة دور علم النفس في التربية.

- لجنة التغيير الاجتماعي.

وقد أقر هذا المؤتمر ثمان عشرة توصية تتعلق بجميع فروع العلوم النفسية، وضرورة مشاركتها في حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المطروحة في مصر (١٢، ص ٣٦٣).

ولابد من الإشارة على نحو خاص هنا بدور المجلات العلمية والثقافية والمتخصصة في نشر الوعي النفسي والثقافة السيكولوجية الصحيحة، مثل مجلة «المنظف»، التي استمرت في الصدور بالقاهرة من عام ١٩٩٥ حتى عام ١٩٥٢، ومجلة «علم النفس» التي سبق ذكرها، ومجلة «التربية الحديثة» التي بدأت بالصدور عام ١٩٢٨، وصحيفة «التربية» التي أصدرها وترأس تحريرها الدكتور إسماعيل قباني منذ عام ١٩٥٨، وغيرها.

ونشيد أطهرا بالجهود الثمينة لكبار أساتذة علم النفس المصريين في تطوير الدراسات السيكولوجية. لا على الصعيد القطري فحسب، بل وعلى الصعيدين العربي والعالمي، مثل د. إسماعيل قباني، الذي قام بإعداد اختبار ستانفورد بينيه (تعديل

تيرمان (١٩١٦) وتقنيته محليا. ووضع اختبار ستانفورد للحساب بالاشتراك مع د. محمد عبدالسلام وتقنيته محليا، وأعد اختبار الذكاء المتوسط، واختبار الذكاء للمسور للأطفال عام ١٩٢٨، والدكتور قباني هو صاحب فكرة الفصول التجريبية التي قامت على أساسها المدارس النموذجية، وقد ألف كتابا قيما بعنوان «القياس النفسي والتربوي» (١٩٦٠). ونشير إلى الأستاذ مظهر سميد، الذي تمكن بجهوده من إدخال مقرر علم النفس إلى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٢٠، وإلى المعهد العالي للقانون الشرعية عام ١٩٤٥، وإلى المعهد العالي الصحي عام ١٩٦٠، وإلى دورات ضباط الشرطة عام ١٩٥٠. كما نشير أيضا إلى إسهام د. عبدالعزيز القوصي، رائد دراسات القرارات العقلية، ويرتبط اسمه في الأوساط العلمية بمجموعة الباحثين الذين كشفوا عن القدرات المكانية، كما أنه مكتشف العامل المكاني K، حيث أعد رسالته لثلاث الدكتوراه بإشراف العالم سيورمان في جامعة لندن (١٥، ص ٤٦). ونشير أخيرا إلى أبحاث وجهود علماء مصريين آخرين مثل د. يوسف مزار، الذي تزعّم الاتجاه التكاملي في علم النفس، وظل معنيا بالتراث السيكلوجي العربي الإسلامي، وقد كتبه «مبادئ علم النفس العام» الكتاب العربي الأول الذي يستشهد فيه مؤلفه بقصص عربية قديمة لاين سينا والغزالي وغيرهما، وحظية لغة صين والعقاد وتيمور.

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

#### ملاحظات

١. لا شك في أن مسيرة العلوم النفسية في مصر هي الأضنى والأكبر والأعمق في الوطن العربي. فقد زاد عمرها على قرن من الزمان، وتوفرت لها الشروط الموضوعية والذاتية المناسبة للتطور والتفتح، ولتحقيق منجزات كبيرة.
٢. اهتم عدد كبير من الباحثين النفسيين المصريين بالجوانب التجريبية والتطبيقية العملية من الدراسات السيكلوجية، وهذا ما انعكس إيجابا على مسيرة هذه العلوم، وأدى إلى دخولها مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والعسكرية.
٣. إلى جانب الجامعات العلمية بالعلوم النفسية توجد في مصر مجموعة متكاملة من مراكز ومعاهد البحث العلمي التي تهتم بالعلوم النفسية وتقني مسيرتها وتطور أبحاثها مثل: معهد العلوم الاجتماعية التابع لجامعة الإسكندرية، والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ومعهد الرأي العام والإعلام، كما صدرت ونشرت في مصر عدة مجلات متخصصة مثل: «مجلة علم النفس» و«المجلة التربوية للعلم النفس» وغيرها.

١- إن تنوع الاتجاهات والتيارات النفسية بمصر قد أغنى بلا شك الأبحاث والدراسات في العلوم النفسية، لكن هذا التنوع يمكن ورأه انعدام التصور النظري العام للتسق بين الباحثين النفسيين والافتقار إلى منطلقات ومعلومات أساسية واحدة. وهذا ما أدى إلى تشتت جهود الباحثين والمختصين النفسيين، وعدم تركيز بحوثهم ودراساتهم على دراسة المشكلات الاجتماعية في مصر. وعلى تمييز دور العلوم النفسية في عملية التنمية الاجتماعية (١، ص ٣٨).

#### ٢- مسيرة العلوم النفسية في بقية الأقطار العربية

في النصف الثاني من القرن العشرين (١٩٥٠-١٩٨٩)

لم تبدأ مسيرة العلوم النفسية في بقية الأقطار العربية كالأردن والإمارات وتونس والجزائر والسعودية والسودان وفلسطين وقطر والكويت وليبيا واليمن. إلا في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وذلك بعد حصولها على الاستقلال أو بعد تأسيس الجامعات والمعاهد العليا فيها. ففي الأردن تأسست الجامعة الأردنية عام ١٩٦٢. وقد ضمت كلية الآداب فيها أقسام التربية وعلم النفس والفلسفة وعلم الاجتماع. وتوفر هذه الجامعة إطاراً لدراسة الجامعة والدراسات العليا. وتخرج درجات الليسانس والماجستير والدكتوراه في غالبية أقسامها ومنها قسم التربية وعلم النفس. وقد اعتمدت الجامعة الأردنية في البداية على أساتذة من الأقطار العربية وبخاصة مصر والعراق وسورية، ولديها الآن كادرها الوطني من أعضاء الهيئة التدريسية.

وفي الإمارات العربية المتحدة تأسست جامعة الإمارات العربية المتحدة عام ١٩٧٢. وتلقى كليات الآداب والتربية فيها بالعلوم النفسية. وتعتمد في تدريسها للعلوم النفسية على الأساتذة المعززين من الأقطار العربية، وبخاصة مصر والعراق وسورية والأردن. وفي تونس تأسست الجامعة التونسية عام ١٩٦٠. وتضم كلية الآداب فيها قسم الفلسفة والدراسات الجامعية، وفيه يدرس علم النفس كأحد مقررات هذا القسم. أما في الجزائر فتبعد حصولها على الاستقلال تأسست جامعات عدة مثل جامعة قسنطينة (١٩٦٩). وتضم كلية علم النفس التي يتلقى فيها الطلاب جميع العلوم النفسية. وتخرج هذه الكلية درجتي الليسانس والماجستير في العلوم النفسية. وهناك المعهد العالي للعلوم الاجتماعية التابع لجامعة وهران ويضم قسماً لعلم النفس. وقد استعانَت الجامعات الجزائرية بالأساتذة

العرب المعازين من الجامعات العربية من أجل تعريب التعليم الجامعي فيها. وفي المملكة العربية السعودية تأسست جامعات عدة تعنى بالدراسات والعلوم النفسية وأهمها: جامعة الملك سعود (الرياض سابقا) وتأسست عام ١٩٥٧)، وتضم كلية التربية فيها قسمي التربية وعلم النفس وتمنح درجتي البكالوريوس والماجستير. وهناك جامعة الملك عبدالعزيز (عام ١٩٦٧)، وتضم كلية الآداب والعلوم الإنسانية التي تعنى بالدراسات النفسية، وجامعة الإمام محمد بن سعود (تأسست عام ١٩٧٦)، وتضم كلية الآداب فيها قسما لعلم النفس. وفي السودان تأسست جامعة الخرطوم عام ١٩٥٦ ويعنى بالعلوم النفسية فيها قسم علم النفس التابع لكلية الآداب بالإضافة إلى كلية التربية. كما تأسست جامعة أم درمان الإسلامية عام ١٩٦٥ ويعنى بالدراسات النفسية فيها قسم علم الدراسات الفلسفية والنفسية التابع لكلية الآداب بالإضافة إلى كلية التربية. وتضم هاتان الجامعاتان أقساما للدراسات العليا في مجال التربية وعلم النفس، وتمنحان درجات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه. وفي فلسطين تأسست جامعة بيرزيت عام ١٩٧٢، وتضم قسما للتربية وعلم النفس. وتأسست جامعة قطر عام ١٩٧٦، وتضم كلية التربية فيها قسما لعلم النفس التعليمي وقسما للصحة النفسية. وتصدر من هذه الكلية مجلة «التربية» وهي مجلة فصلية محكمة متخصصة بالعلوم التربوية والنفسية. أما جامعة الكويت فقد تأسست عام ١٩٦٦ وتضم قسما لعلم النفس تابعا لكلية الآداب وقسما لعلم النفس التربوي تابعا لكلية التربية كما تضم قسما لدراسات العليا. وقد ساهمت دولة الكويت مساهمة كبيرة في نشر الثقافة والعلوم النفسية من خلال إصداراتها القيمة مثل «مجلة العلوم الاجتماعية» و«مجلة العلوم الإنسانية» وتصدران من جامعة الكويت، ومجلة «عالم الفكر» وسلسلة «عالم المعرفة» وغيرها من المجلات الثقافية العامة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت. أما في ليبيا فقد افتتحت جامعات عدة أقدمها جامعة قار يونس (عام ١٩٥٥) وتضم كلية للتربية وجامعة الفلاح وجامعة سبها وتضم كل منهما كلية للتربية. وفي المغرب تأسست جامعة محمد الخامس عام ١٩٥٥، وتضم قسما لعلم النفس يتبع كلية الآداب، كما تصدر في المغرب مجلة متخصصة وهي «الجلة الفارسية للطب النفسي» وهي مجلة فصلية متخصصة تصدر باللغة الفرنسية. وفي اليمن هناك جامعتان رئيسيتان: جامعة صنعاء (تأسست عام ١٩٧٠) وجامعة عدن (تأسست عام ١٩٧٥)، وتضم كل منهما كائنتين تعنيان بالعلوم النفسية وهما كائتا الآداب والتربية، وثمة كليات أخرى للتربية موزعة في مدن بعلمية أخرى.

## ج - مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي في العقد الأخير من القرن العشرين (١٩٩٠-١٩٩٩)

تميز العقد الأخير من القرن العشرين بزيادة الاهتمام بالعلوم النفسية في الوطن العربي، وقد تجلّى هذا الاهتمام المتزايد بانتشار تدريس علم النفس بمرور الوقت في المدارس الثانوية والمعاهد المتوسطة المعنية والدورات المتخصصة، وفي مختلف الأقسام والكليات المعنية بالجامعات العربية التي تزايدت أعدادها خلال هذه الفترة. كما تجلّى هذا الاهتمام بزيادة الحاجة إلى الاختصاصيين النفسيين في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والإعلامية، ويصنّف العديد من الكتب والمؤلفات في العلوم النفسية (تأليف وترجمة) في مختلف الأقطار العربية.

كما شهد عقد التسعينات نشاطاً مؤسسياً بارزاً في مجال العلوم النفسية، حيث تم تفعيل المؤسسات الموجودة من قبل، والأهم من ذلك ظهرت أنشطة مؤسساتية بالغة الأثر في إرساء قواعد جديدة لتفعيل الاختصاص، فقد تم تفعيل المؤسسات المتواجدة من قبل، مثل: الجمعية المصرية للدراسات النفسية، والجمعية المصرية للطب النفسي، واتحاد الأطباء النفسيين العرب وما يصدر عن هذه المؤسسات وغيرها من دوريات متخصصة مثل «مجلة علم النفس» التي صدرت منذ أواخر الثمانينات عن الهيئة العامة للكتاب في مصر، وتتنوع مواضيعها على فروع علم النفس بشكل ينعكس التوجهات الأكاديمية في مصر، ومجلة «الجمعية المصرية للدراسات النفسية»، ومجلة العلوم الاجتماعية، والمجلة العربية للعلوم الإنسانية، الصادرة في الكويت.

ومن جهة أخرى وهي الأهم، ظهرت في هذا العقد مؤسسات نفسية جديدة وبدأت بممارسة أنشطتها العلمية والهيئية المتخصصة. فقد تأسست «رابطة الأخصائيين النفسيين» في مصر، وبدأت منذ عام ١٩٩٠ بإصدار مجلتها «دراسات نفسية»، كما تأسس «مركز الدراسات النفسية» في طرابلس (لبنان) وبدأ منذ عام ١٩٩٠ بإصدار مجلته التخصصية المحكمة «الثقافة النفسية»، وعدلت تسميتها إلى «الثقافة النفسية المتخصصة» في أواخر التسعينات، كما تأسس «مركز الإرشاد النفسي» في مصر، وبدأ منذ عام ١٩٩٢ بإصدار مجلته «الإرشاد النفسي»، وتأسست في هذا العقد أيضاً «الجمعية المصرية للصحة النفسية»، و«الجمعية المصرية لحل الصراعات»، و«الجمعية النفسية اليمنية» التي بدأت بإصدار مجلتها «الصحة النفسية» منذ عام ١٩٩٤.



وتجدر الإشارة على نحو خاص إلى تأسيس «الاتحاد العربي لعلم النفس» عام ١٩٩٥، الذي يضم ممثلين عن جميع الأقطار العربية، إما على مستوى الأفراد أو على مستوى الجمعيات. ويعقد مؤتمراً سنوياً عربياً جامعاً في كل عام. كما تأسست عام ١٩٩٦ «الجمعية السورية للعلوم النفسية»، وعقدت مؤتمرين في عامي ١٩٩٧ و١٩٩٨. وتأسست «رابطة الباحثين النفسيين» في عدن عام ١٩٩٦، و«رابطة الأطباء النفسيين العاملين في الخليج العربي»، و«رابطة الأطباء النفسيين في الأردن»، و«الجمعية اللبنانية للدراسات النفسية» (١٩٩٦). و«الجمعية اللبنانية لرعاية الصحة النفسية»، و«الجمعية اللبنانية للطب النفسي». و«الجمعية التونسية لعلم النفس»، و«الجمعية التونسية للطب النفسي». و«الاتحاد المغربي للطب النفسي» الذي بدأ منذ أوائل التسعينيات بإصدار «المجلة المغربية للطب النفسي» باللغة الفرنسية. كما تأسس «مركز دراسات الطفولة» في جامعة عين شمس بالقاهرة، و«الجمعية الأردنية للتأهيل النفسي». و«المركز العربي للدراسات الأمنية والتأهيل» بالرياض. و«الجمعية العراقية للطب النفسي». و«مركز معوقات الطفولة» بجامعة الأزهر. و«الجمعية المغربية للدراسات النفسية».

كما عقدت في التسعينيات مؤتمرات ولقاءات نفسية قطرية وعربية وإقليمية وعالمية في العديد من المواسم العربية. فذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- «مؤتمر الطفولة في الإسلام» وعقد في القاهرة عام ١٩٩٤ ببادرة من جامعة الأزهر. وشارك في أعماله أكثر من خمسين باحثاً ينتمون إلى مختلف الأقطار العربية، واشتمل على ٢٦ بحثاً تركزت على ستة محاور متعلقة بموضوع المؤتمر.

- «مؤتمر الجمعية العالمية الإسلامية للصحة النفسية» وعقد في القاهرة عام ١٩٩١.

- «مؤتمر مركز الدراسات النفسية بطرابلس» (لبنان) عام ١٩٩١ تحت شعار «مدخل إلى علم نفس عربي» وشارك فيه ممثلون عن جميع الأقطار العربية.

- ندوة «الثقافة النفسية» وعقدت في القاهرة عام ١٩٩١ تحت عنوان «واقع لتدريس العلوم النفسية في العالم العربي» (انظر ٢١، ص ١٤٦-١٧٠).

- «مؤتمر الرابطة السورية للطب النفسي» وهو المؤتمر الثاني لهذه الرابطة وعقد عام ١٩٩٨ بالتعاون مع المكتب الإقليمي للجمعية العالمية للصحة النفسية.

- «مؤتمر الجمعية النفسية اليمنية» وهو مؤتمر عالمي عقد في عدن عام ١٩٩٧ بالتعاون مع جامعة عدن والاتحاد العالمي للصحة النفسية.

ومن المؤتمرات العربية الجامعة المهمة نشير إلى:

١- المؤتمر التربوي للجمعية السورية للعلوم النفسية، الذي عقد بالتعاون مع كلية التربية بجامعة دمشق في أيار - مايو عام ١٩٩٧ تحت شعار «دور كليات التربية في تطوير التربية من أجل التنمية في الوطن العربي». وشارك فيه عدد كبير من الباحثين من مختلف الأقطار العربية. وقد عقدت ضمن فعالياته ندوة نفسية بعنوان «الارشاد النفسي: إعداد، ونور، تنموي». وحضره أكثر من ٥٠ باحثاً واستمر أربعة أيام. وهي إطاره عقدت الورشة النفسية العربية الأولى تحت عنوان «تخصيصية الإنسان العربي وسبل التدخل النفسي لتفعيل دورها الحضاري». وقد تم التأكيد في هذا المؤتمر على حاجتنا الماسة إلى مهارات وغبرات علماء النفس العرب. والحاجة إلى مؤسسات علمية ولقائية تجمعهم وتقدم في الآن نفسه بالنور المهني واللقائي والعلمي. وأكدت الورشة الصاحبة للمؤتمر على الهوية العربية الجمعية، وضرورة تخطي القيود النرجسية والتعمق في استكشاف الذات. ومحاولة التناغم مع الواقع والانسجام معه. وطلب للمؤتمر بضرورة توفير الإرشاد النفسي في حياتنا بأي وسيلة كانت. انظر ١٨.

٢- المؤتمر التربوي الثاني للجمعية السورية للعلوم النفسية، بالتعاون مع كلية التربية بجامعة دمشق، تحت عنوان «تطوير مشروع عربي لتوصيف مهنة المساعدة النفسية وتسريع خدماتها». في الفترة الواقعة بين ١٩-٢٠ أيار / مايو ١٩٩٨. واشتمل المؤتمر على ثلاثة وعشرين بحثاً ضمن خمسة محاور. واشترك الباحثون في ورشتين نفسيتين عقدتا في ثلاث جلسات: الأولى بعنوان «العلوم النفسية والشباب العربي» والثانية «توصيف مهنة المساعدة النفسية وتسريع خدماتها».

وقد صدرت عن المؤتمر والورشتين النفسيتين ٦٤ توصية تركزت على تفعيل مهنة المساعدة النفسية وتطوير خدماتها ونشرها. وضرورة إدخال الإرشاد النفسي والدرسي في مراحل التعليم المختلفة، والعمل على تأسيس جمعية عربية للاختصاصيين النفسيين لتوحيد جهود المؤسسات والروابط في جميع أقطار الوطن العربي (انظر ٢٢).

٣- المؤتمر الرابع عشر لعلم النفس في مصر. والمؤتمر العربي السادس لعلم النفس. وعقد في شباط / فبراير ١٩٩٨ بمناسبة اليوبيل الذهبي للجمعية المصرية للدراسات النفسية. وبدعوة من الجمعية المذكورة والاتحاد العربي لعلم النفس. وبالإشتراك مع كلية التربية بجامعة عين شمس. وقد كان هذان المؤتمران تظاهرة علمية نفسية كبيرة. اشتملا على ثلاث نبوات: الأولى بعنوان «تطوير التعليم الجامعي وتنمية الشخصية

المصرية، والثانية «المصحافة النفسية»، والثالثة «أطلق القرن الحادي والعشرين لعلم النفس في الوطن العربي»- وقدم إلى المؤتمرين ٢٢ بحثاً لكبار أساتذة علم النفس وعمداء كليات التربية (انظر ٢٠، ص ١١٣، ١٢٥).

ونوه أخيراً بمؤتمر «السيكولوجيا العربية» الذي يعقد مرة كل عامين في بيروت بدعوة من مركز الدراسات النفسية (طرابلس - لبنان)، ويشارك فيه عدد كبير من المختصين النفسيين العرب (انظر ١٩، ص ٥٨٥٢).

إن هذه الوقائع والأنشطة المتمثلة في انعقاد العديد من المؤتمرات والندوات النفسية، القطرية والعربية الجامعة، وتأسيس العديد من الجمعيات والروابط والتنظيمات النظامية المهنية، القطرية والعربية، وصنوبر العديد من الدوريات النفسية، هذا بالإضافة إلى صدور أعداد كبيرة من الكتب والبحوث النفسية العربية والعربية.. إن هذا كله يشير بوضوح إلى أن الباحثين النفسيين العرب قد أدركوا جيداً الحاجة الملحة للتعاون والتنسيق فيما بينهم، وتوحيد جهودهم من أجل توجيه العلوم النفسية نحو آفاق الحياة الرحيمة، والخروج من دائرة الجامعات والمصحات والمعيادات إلى المشاركة الفعالة في خدمة المجتمع وتنمية، ومواجهة المشكلات الخطيرة التي يحملها القرن الحادي والعشرون. كما تدل هذه الوقائع والأنشطة النفسية العربية الشجيرة على تنامي حركة الاختصاص، وتعاظم أعداد المختصين التطوع العلوم العقلية للواقع العربي من أجل تنمية المجتمع العربي وخدمة الإنسان العربي (انظر ١٩).

إن إنشاء مؤسسات علم النفس من جمعيات وروابط واتحادات يساهم في إبراز العلوم النفسية على الصعيدين العلمي والاجتماعي وفي تحديد هويتها، ويفتح أمام علماء النفس الأبواب الواسعة لتلبية الحاجات الملحة لبلدانهم ومجتمعاتهم ومواطنيهم ابتداء من صياغة السياسة ومتخذي القرار، ومروراً بأجهزة الإعلام والتدريب والإرشاد والخدمات النفسية والاجتماعية والتربوية، وانتهاء بالفرد العادي في حياته اليومية وسلوكه العادي (انظر ٢، ص ٢٢).

قبل أن ننهي حديثنا عن واقع مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي لابد من الإشارة إلى جهود الجامعة العربية ودورها ودور مؤسساتها المختلفة - وبخاصة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - في تطوير العلوم النفسية والاجتماعية والتربوية، فقد اطلقت الجامعة منذ عام ١٩٥٠ بالتعاون مع منظمة اليونسكو «مركز التربية الأساسية في العالم العربي» بمرسـمـهـا في مصر، الذي يعد الخبراء الاجتماعيين والنفسيين

من أجل تقديم العون لسكان الريف، ويساهمون في تسميته (١٦ ج ٩، ص ٢١٨ - ٢١٩). كما يصدر هذا المركز مجلة «تسمية المجتمع»، وهي مجلة شهرية تصدر في القاهرة، هذا بالإضافة إلى المراكز والمؤسسات الأخرى التابعة للجامعة العربية، وبخاصة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بأنشطتها ومؤسساتها المتنوعة وإصداراتها المهمة مثل: «المجلة العربية للبحوث التربوية»، و«المجلة العربية للثقافة»، و«المجلة العربية لبحوث التعليم العالي»، و«المجلة العربية للتربية» وغيرها. ومن بين المراكز العربية التابعة للجامعة العربية والفتية بمسيرة العلوم النفسية، نذكر أيضاً: «مركز البحوث الاجتماعية للعالم العربي» في القاهرة، و«معهد الدراسات العربية العليا»، و«معهد الإنماء العربي» ومقره طرابلس بالجمهورية اللبنانية وله فروع في بيروت ودمشق والقاهرة، ويصدر سلسلة «الدراسات الإنسانية - علم النفس»، وتعنى علمية خاصة بالعلوم النفسية (انظر ١٦ ج ١). ونشير أخيراً إلى اتحاد الجامعات العربية ومقره عمان في الأردن، ويصدر دورية نصف سنوية وهي «مجلة اتحاد الجامعات العربية».



د - اتفاق تطوير العلوم النفسية

## ARCHIVE في الوطن العربي

سبق أن ذكرنا في المقدمة أن زيادة الاعتماد على المنهجيات التجريبية الدقيقة وعلى الطرق الإحصائية والرياضية وطرق القياس والاختيار الدقيقة قد جاءت نتيجة حاجة موضوعية في المجتمعات الأوروبية. وهذه الحاجة هي التي أملت ضرورة انفصال علم النفس عن الفلسفة وتحوله إلى علم تجريبي، ونتيجة الحاجة الموضوعية أيضاً تفرع علم النفس إلى مجموعة متكاملة من العلوم النظرية والتطبيقية التي تغلغل في جميع جوانب حياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية، والمادية والروحية، والتي تعرف الآن باسم العلوم النفسية، وإذا كان هذا حال العلوم النفسية في أوروبا وأمريكا والبلدان المتقدمة فما هي حالها عندنا في الوطن العربي؟ الآن، ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، وبعد أن توهّرت لدينا مؤسسات التعليم العالي من معاهد وجامعات ومراكز ومؤسسات، وحدثت تحولات وتغيرات عميقة في الوطن العربي، بدرجات متفاوتة من قطر لأخر، على جميع الأصعدة الزراعية والصناعية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية، وتأسست الجمعيات والاتحادات والروابط النفسية في غالبية أقطار الوطن العربي، فمن حقلنا أن نتساءل بعد أن تحقق كل ما ذكرناه أعلاه:

ما هو دور العلوم النفسية في بناء المجتمع العربي ولتعبئته؟ وماذا قدمت هذه العلوم لأبناء المجتمعات العربية من التوعية والثقافة، والإعداد والتأهيل النفسي لتقبل واستيعاب التغيرات الجارية والمقبلة في بنية المجتمع، وللاستعداد أخيراً لدخول القرن الحادي والعشرين بما يحمله من تحديات موجهة على نحو خاص تجاه البلدان النامية ومنها وطننا العربي كالموتلة، والشرق الأوسطية واحتمالات الحرب والسلام، والتطبيع وفقدان الهوية الثقافية والفرد الإعلامي وغيرها؟

في بحثه الموسوم ببعض سمات علم النفس المعاصر وعلاقتها بتدريس علم النفس في المرحلة الجامعية، والمقدم إلى المؤتمر الأول للجمعية السورية للعلوم النفسية الذي عقد في كلية التربية بجامعة دمشق «أيار - مايو ١٩٩٧» يتحدث الباحث السعودي علي بن صديق الحكيم عن أهم سمات علم النفس المعاصر فيجعلها في سمات خمس هي:

١. الصراع، ٢. أحادية الثقافة، ٣. أزمة الهوية، ٤. اتساع القاعدة المعلوماتية والتغير السريع، ٥. الصورة المشوهة (انظر ١٨).

ولعل الأزمة الثالثة - أزمة الهوية - من أهم السمات التي تميز العلوم النفسية في الوطن العربي - برأينا - حيث إن العلوم النفسية عندنا لا تزال تعتمد بصورة رئيسة على النظريات والمنطقات والاختيارات والمفاهيم النفسية ذات المنشأ الغربي الأمر الذي أدى إلى قيام العلوم النفسية العربية بالسمعة الغربية بدلاً من أن تكون لها هويتها المتميزة، القائمة على معطيات الثقافة العربية والواقع العربي. وفي كتابه نوافع التجربة السيكلوجية في الوطن العربي (١٩٩٤) يعالج الباحث الغالي أحمد وشاء أزمة الهوية في علم النفس العربي - فيرى أن «المشكل الحقيقي يتجلى في عدم أصالة إنتاجنا السيكلوجي، وأن خطابنا السيكلوجي لم يتجرد بعد من النور الذي يلعبه كوكيل فرعي لمدارس واتجاهات سيكلوجية لا علاقة لها بخصائص الإنسان العربي ومقوماته الأساسية» (١، ص ٩)، ولا رابط بينها وبين واقع الإنسان العربي وبيئته. وقد أدى انعدام وجود الهوية المتميزة للسيكلوجيا العربية وتأثيرها الكبير بالنماذج والنظريات الغربية إلى محدودية الابتكار وقلة الإسهامات الأصلية لعلم النفس العربي. أما بالنسبة للصورة المشوهة لعلم النفس المعاصر فهي سمعة ملحوظة داخل الوطن العربي وخارجه. وهذه السمعة، أي الصورة المشوهة لعلم النفس المعاصر، قد جاءت نتيجة أفكار مسبقة وخطأ عن العلوم النفسية. ويؤكد عالم النفس ستانوفيتش STANOVICH (١٩٩٢) أن علم النفس يعاني من مشكلة الصورة، وأن معظم الناس لا يعرفون علم النفس بصورة صحيحة، وهناك خلط كبير بين علم

النفس كعلم ذي منهجية علمية وبين موضوعات أخرى لا علاقة لها بعلم النفس كالخفاطر، والاستشفاف LAIRVOYANCE، والحركة النفسية PSYCHOKINESIS، وسبق المعرفة PRECOGNITION، وغيرها.

ويرى الباحث الأستاذ فؤاد أبو حبيب، في حديثه عن مستقبل علم النفس في الوطن العربي، أن هناك ثلاثة احتمالات أمام علم النفس في الوطن العربي، وتشتمل هذه الاحتمالات بثلاثة «سيناريوهات»: الأول هو «السيناريو» التشاؤمي الذي يقضي باستمرار الحال على ما هو عليه، كما يستمر العوامل المعيقة لتطور علم النفس، وأما الاحتمال الثاني فهو أكثر تفاؤلاً ويستند إلى النموذج التطوري، حيث من المتوقع في ضوءه تزايد الجهود الإبداعية والتجديدية القليلة التي قام بها وأنجزها علماء النفس العرب. وأما الاحتمال الثالث فهو «السيناريو التحويلي أو الثوري»، حيث من المتوقع في ضوءه حدوث تغيرات جوهرية في علم النفس كعلم وكهنة في الوطن العربي، وهو يتطلب محاولات فائقة السرعة، في ضوء اللوحة المعلوماتية الثالثة التي سيشهد بها القرن الحادي والعشرون، حتى يتمكن من أداء دوره في نظام كوني وكوكبي جديد، ويرى الدكتور أبو حبيب، ونحن معه في هذا الرأي، أن السيناريو الثاني، أي النموذج التطوري، هو الاحتمال الأكثر قابلية للتحقق في ضوء ظروف الوطن العربي وأوضاعه (ص ١٩٧٧).

ونحن نرى أن العلوم النفسية في الوطن العربي يجب أن تتعلق من كون علم النفس هو علم تجريبي تطبيقي، وليس علماً نظرياً تأملياً، ومن ضرورة الربط الوثيق بين العلوم النفسية من ناحية، وبين البيئة العربية والثقافة العربية وخطط البناء الاجتماعي والتنمية الاجتماعية في الوطن العربي وأحدث منجزات العصر الحديث من تقانات واتصالات وشبكات معلوماتية من ناحية أخرى.

ومن المناسب أن نرجع ثانية إلى المؤتمر الأول لعلماء النفس المصريين، الذي انعقد في القاهرة عام ١٩٧١، تحت شعار «علم النفس والتنمية الاجتماعية». ونلاحظ هنا ملاحظة اعتراضية قبل الحديث عن هذا المؤتمر، وهي أن هذا الشعار الذي طرح قبل ربع قرن لا يزال شعار جميع مؤتمرات العلوم النفسية التي انعقد الآن، وهو إن دل على شيء فيلما يدل على أن هذا الشعار لا يزال مطلباً لم يتحقق ولم يتحول إلى واقع وحقيقة. من بين أهم التقارير التي قدمت إلى هذا المؤتمر تقرير د. فراج أحمد فراج «التطور الاجتماعي والثقافة النفسية في مصر» وأكد فيه أن تغيير البنية الفوقية لا يمكن أن يتم بإجراءات قانونية أو تشريعية وقرارات أو مراسيم، وذكر أن «التغيير في البناء

الطوقى، أي في الفلسفة والقيم والتشريع والرفق مع العالم بعامة، هو الذي يعني المشتغلين بالعلوم النفسية، فالبناء الطوقى يتضمن - فيما يتضمن من أبعاد - بناء الأفراد النفسي، وقيمهم واتجاهاتهم وأنماط سلوكهم في مواجهة مختلف المواقف الاجتماعية (١٢، ص ٥٠). وسلط الباحث قرح في تقريره الأضواء على الجانب النفسي لأهم مسائل التحولات الاجتماعية والاقتصادية، كما أشار إلى دور علم النفس وعلماء النفس في قضية التحول الاجتماعي، وهي تقديم العون لهيئات ومؤسسات الدولة والإدارة والتخطيط في سبيل تكوين إنسان منطور من جميع الجوانب (انظر ١٢، ص ٥٠-٥١).

في كتابه «النهج العلمي في دراسة المجتمع» يتناول د. حامد عمار الباحث المصري المعروف مسألة العلاقة بين القاعدة التجريبية والتحليل النظري في الدراسات النفسية، ومع تركيزه الشديد على أهمية استخدام طرائق البحث التجريبي، يشير في الوقت نفسه إلى ضرورة التحليل النظري العام للظواهر الاجتماعية، ويقول: «لا بد من أن تعقب الدراسة التجريبية للظواهر الاجتماعية نظرية متكاملة شاملة توضح مكان هذه الظاهرة إلى جانب الظواهر الأخرى في المجتمع» (٩، ص ١٥). كما يشير إلى أن الظاهرة الاجتماعية تعد جزءاً لا يتجزأ من الموقف الاجتماعي الكلي، ولا يمكن بحثها إلا في ضوء الارتباط بالظواهر والعمليات الاجتماعية الأخرى لهذا الموقف (٩، ص ١١).

وقد خرج مؤتمر علماء النفس الأول في مصر بعدد كبيراً من التوصيات أهمها:

- ضرورة إعداد هيئة قومية ترعى البحوث النفسية وتنظمها وتشجعها.
- تشكيل لجنة مختصة تقوم بوضع القوانين والمواضع لهيئة الاختصاصي النفسي وتحديد أعماله ووظائفه.

- توجيه العناية والاهتمام إلى دراسة مشكلات الطفولة والشباب ومشكلات تعليم الكبار.
- تكوين لجنة مختصة لتقويم الدراسات والبحوث النفسية التي أجريت للعمل على تطبيق نتائجها.

- ضرورة تعميم نظام المرشد النفسي والأخصائي النفسي التربوي في مختلف مراحل التعليم.

- ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع الإسرائيلي لمجابهة الحرب النفسية الإسرائيلية (١٣، ص ٣٦).

إذا ما قارنا هذه التوصيات المذكورة أعلاه بتوصيات المؤتمرات والندوات النفسية

القطرية والعربية الأخيرة التي عقدت في أواخر التسعينيات لوجدنا أن أكثرها لا يزال يكرر في المؤتمرات الأخيرة رغم انقضاء ربع قرن وأكثر، وأن غالبيتها لم تتحلق حتى الآن... وهذا إن دل على شيء فيلما يدل على البطء السلطاني في مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي رغم ظهور العديد من المؤسسات النفسية من جمعيات وروابط واتحادات، ف نظام المارشيد النفسي والأخصائي النفسي التربوي لم يعمم ولم يطبق إلا فيما ندر من الأقطار. والمجتمع الإسرائيلي لم يدرس حتى الآن دراسة كافية من أجل مجابهة العدوان والاحتلال والمؤامرات والحرب النفسية الإسرائيلية.

يرى الباحث د. أبو حطب أن هناك أربعة عوامل رئيسية قد تؤدي إلى الإسراع بمسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي وتطويرها وهي:

١- تحرير مفهوم التنمية من النماذج الخارجية الغربية، وإحلال النموذج الخاص بهذه التنمية اللام للثقافتنا وشخصيتها العربية.

٢- التفاعل الإبداعي بين التراث القومي والحاجات المعاصرة، وجعل العلوم عامة وعلم النفس خاصة جزءاً من الممارسة الاجتماعية اليومية.

٣- البحث على تنمية الفكر النفسي لتواكب الإبداعي والتطور من التمهيدية إلى الابتكارية، ومن التقليد إلى التجديد.

د. البحث عن هوية مهنية جديدة لعلم النفس (انظر ٢، ص ٦٧٨).

في ضوء ما تقدم نرى التأكيد على المقترحات والتوصيات التالية التي يمكننا - برأينا - المساهمة في دفع مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي إلى الأمام والعمل على تطويرها:

١) تفعيل جميع المؤسسات النفسية القطرية والعربية من روابط وجمعيات واتحادات، وتحفيز التعاون والتنسيق فيما بينها، تحفيز التواصل بين علماء النفس العرب، وتوفيراً للأرضية العلمية والمهنية المشتركة لتعرض بالعلوم النفسية لكي تؤدي دورها المطلوب في بناء المجتمع وتنميته.

٢) ربط تدريس المقررات النفسية بمختلف فروعها ومجالاتها ومبادئها بالمؤسسات المعنية من اجتماعية وصحية وثقافية وإعلامية وتربوية.

٣) إعادة النظر في إعداد المختصين بالعلوم النفسية بحيث لا يقتصر إعدادهم على مهنة التعليم وحدها، بل يشمل جميع الميادين التي دخلتها فروع علم النفس كالصناعة والتجارة، والإعلان والإعلام، والجيش والشرطة، والقضاء، والثقافة والفنون، وغيرها



من المجالات، الأمر الذي يؤدي إلى توسيع مجالات العمل أمام المتخصصين بالعلوم النفسية، والإفادة منهم في مختلف جوانب الحياة والعمل والإنتاج.

٤) العمل على نشر الثقافة النفسية، وتوحيد المصطلحات النفسية على مستوى الوطن العربي، وهذا أمر يمكن تحقيقه من خلال التعاون والتنسيق بين الجمعيات النفسية القطرية والعربية، الأمر الذي ينعكس على ما تصدوره هذه الجمعيات والاتحادات والمؤسسات النفسية من كتب ودراسات علمية، كما يمكن للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية أن تقوم بدور كبير في هذا المجال.

٥) تأسيس معاهد خاصة بالعلوم النفسية التطبيقية كمعهد علم النفس الصناعي، والتجاري والإعلامي، ومعاهد الرأي العام وغيرها من المعاهد المتخصصة الأخرى نظراً لدورها الكبير في الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

٦) ضرورة إحداث وظيفة المرشد النفسي، والمرشد النفسي التربوي، والمرشد النفسي الاجتماعي في جميع المؤسسات التعليمية والثقافية والإنتاجية، من مدارس ومعاهد وجامعات، ومعامل ومصانع ومؤسسات من أجل حل المشاكل النفسية، والنفسية التربوية، والنفسية الاجتماعية للتلاميذ والطلاب والمعلمين في قطاع الإنتاج، وهذا ما أكدت عليه جميع الندوات والمؤتمرات والورشات النفسية.

٧) التنسيق مع وسائل الإعلام القومية والمرئية المستقومة لنشر الثقافة النفسية الصحيحة، وإعداد البرامج النفسية بإشراف خبراء ومتخصصين نفسيين.

٨) العمل على زيادة الاهتمام في أقسام وكليات علم النفس والمؤسسات الأكاديمية الأخرى المعنية - بتدريس العلوم النفسية - بالتجذير الأولى لعلم النفس، وتاريخ الأفكار النفسية في حضارات الوطن العربي القديمة وبخاصة في الثقافة العربية الإسلامية، تحقيقاً لربط العلوم النفسية بالبيئة والثقافة العربية، وتأكيداً للحقيقة الموضوعية والإنصاف، وإبراز دور الوطن العربي والثقافة العربية الإسلامية في طرح المواضيع والأفكار النفسية ومعالجتها، حيث إن معرفة ماضي أي علم شرط مهم من شروط تطويره.

٩) السعي عن طريق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى إصدار معجم موحد للمصطلحات النفسية (إنكليزي - فرنسي - عربي)، أسوة بإصداراتها المماثلة مثل المعجم الطبي الموحد، والمعجم العربي الموحد للمصطلحات العسكرية، ورفعه بملاحق دورية من أجل تغطية المصطلحات النفسية الجديدة، تحقيقاً لهدف إيجاد لغة سيكولوجية عربية

موحدة ومشاركة بين الباحثين العرب، وتخلصاً من تباين وفوضى الترجمات القردية الخاصة لهذه المصطلحات.

١٠) العمل على إصدار مجلات تخصصية بالعلوم النفسية من قبل الكليات والجمعيات التي لا تصدر مثل هذه المجلات.

١١) تحقيق التواصل والتقاءات بين الباحثين النفسيين العرب من جهة، وبينهم وبين الباحثين النفسيين الأجانب في الدول الإسلامية والبلدان الأوروبية والآسيوية من جهة أخرى لتبادل الرأي وإيجاد الحلول للمشكلات والعقبات التي تعترض مسيرة العلوم النفسية، وتعزيز المشاركة العربية في المؤتمرات النفسية العالمية، والتشاور بين أعضاء الاتحاد العربي لعلم النفس لتسهيل مشاركة علماء النفس العرب فيها، حيث إن هذه المؤتمرات العالمية هي الخطوة الأولى نحو العالمية.



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

## المراجع

- ملاحظة: (تجنبنا التكرار لسبب السواء المراجع في الهوامش، وأبنا ترتيب مراجع البحث حسب كنية المؤلف، وأعطيناها أرقاماً متسلسلة، فالرقم الأول بين القوسين يشير إلى رقم المراجع في قائمة المراجع هذه، والأرقام التي تليه تشير إلى الأجزاء أو الصفحات).
- (١) إبراهيم، عبدالمستار: النظرية العلمية ومؤلفات علم النفس، مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد ٦٥، حزيران / يونيو ١٩٩٦، ص ٣١ - ٣٥.
- (٢) أبوخطيب، هؤاد: مسيرة البحث في علم النفس في العالم العربي وأفاق تطوره، بحث مقدم إلى مؤتمر «دور كليات التربية في تطوير التربية من أجل التنمية في الوطن العربي»، كلية التربية، جامعة دمشق ١١-١٣ أيار / مايو ١٩٩٧.
- (٣) اتحاد الجامعات العربية، دليل الجامعات العربية، القاهرة ١٩٩٩، الرياض ١٩٩٥.
- (٤) أندرو شام، الغالي: واقع التجربة الميكولوجية في الوطن العربي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.
- (٥) البسام، عبدالمعز: نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام، العراق: بيروت، ١٩٦٥.
- (٦) جلال، سعد: المراجع في علم النفس، القاهرة، ١٩٧٥ - ١.
- (٧) دياب، لطفي: نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام، لبنان: بيروت، ١٩٦٥.
- (٨) هائل، فاضل: نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام، بيروت، ١٩٦٥.
- (٩) صمار، حامد: المنهج العلمي في دراسة المجتمع، القاهرة، ١٩٧٦.
- (١٠) عيون السود، نزار، ملوك، وشفيق: الفكر النفسي الاجتماعي عند العرب، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥.
- (١١) الفارس، خالد: جامعة دمشق في عامها الثمانين، -المجلة العربية لبحوث التعليم العالي-، المركز العربي لبحوث التعليم العالي، دمشق، العدد ٥، تموز / يوليو ١٩٩٥، ص ٦٩ - ٩٢.
- (١٢) فراج، أحمد فراج: التطور الاجتماعي والفكر التنموية في مصر، مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد ٣٧، تموز / يوليو ١٩٩١، ص ٤٤ - ٤٦.
- (١٣) قطيب، لطفي: المؤتمر الأول لعلم النفس بالشاهرة، مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد ٧١، حزيران / يوليو، ١٩٩١، ص ٣١ - ٣٥.
- (١٤) مطيع، صلاح: دراسة نفسية من زاوية علم النفس للتغير الاجتماعي، مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد ٧٢، تموز / يوليو ١٩٩١، ص ٤١ - ٤٦.
- (١٥) مراد، يوسف: نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام، مصر: بيروت، ١٩٦٥.
- (١٦) مليكة، لويس كامل: دراسات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية، الجزء ١، ٢، القاهرة، ١٩٦٥ - ١٩٦٥.
- (١٧) موسى، سلامة: تراث مصر الفكري والفلسفي، مجلة «الثقافة»، القاهرة، أيلول / سبتمبر، ١٩٣٦، ص ٩٥ - ١٠١.
- (١٨) المؤتمر الشريفي «دور كليات التربية في تطوير التربية من أجل التنمية في الوطن العربي»، كلية التربية، جامعة دمشق ١١ - ١٣ أيار / مايو ١٩٩٧.

- (١٩) التاليفي: محمد أحمد، شافون، روز ماري، واقع الجمعيات النفسية العربية، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد ١١، ١٢ - أيلول- تشرين أول / سبتمبر، أكتوبر ١٩٩٨، ص ١٢٩ - ١١٤.
- (٢٠) القنوت والمؤتمرات: تقرير عن المؤتمر العربي لعلم النفس، مجلة «الثقافة النفسية التخصصية»، بيروت، العدد ٢٨، المجلد ٩، تموز / يوليو ١٩٩٨، ص ١١٢ - ١٢٥.
- (٢١) ندوة «الثقافة النفسية في القاهرة»، مجلة «الثقافة النفسية»، بيروت، العدد ١٨، المجلد ٥، نيسان / أبريل ١٩٩٤، ص ١٥٩ - ١٧٠.
- (٢٢) الورشة العربية الثانية «أحر مشروع عربي للتوحيد»، من المساعدة النفسية واستراتيجياتها، كلية التربية - جامعة دمشق، ٢٨، ١٩ أيار / مايو ١٩٩٨.
- Abou-Hatab, F. Psychological controls of rapid social Change. 26<sup>th</sup>, International (٢٣) al Congress of Psychology, Montreal, Canada, 1996.
- Stanovich, K.F. How to think straight about Psychology (3<sup>rd</sup>, ed.), New-York, (٢٤) 1992, Harper Collins.



## يوتوبيا الخيال العلمي في الرواية العربية المعاصرة

### أ. يوسف التروني

كانت اليوتوبيات في أكثر الأحيان خططاً ومشروعات لمجتمعات تعمل بشكل آلي، ومؤسسات مبنية تصورها اقتصاديون وسياسيون وأخلاقيون، لكنها كانت كذلك الأعلام الحية للشعراء. بهذه الجملة تختتم ماريو لويزا بونفيري كتابها «المدنية الفاضلة عبر التاريخ»<sup>(١)</sup>

وحلم الإنسان بالمدنية الفاضلة حلم قديم منذ نشأ اقتصاده في جلة بعد حياته الأرضية مكافئة له على ضلالتة في الدنيا، وفرويضها له مما حرمه من لذات بسبب تقواه أحياناً، أو بسبب ومنعه الطبيعي للتواضع أحياناً أخرى، وبالمقابل نشأت اليوتوبيا الضد في شكل الجعيم مصيراً للشهر الذي الحرف عن تعاليم الجماعة أثناء حياته الأرضية.

ولعل أفلاطون (٤٢٧ ق.م - ٣٥٢ ق.م) كان أول من استلهم اليوتوبيا من العالم الآخر إلى دنياه في جمهوريته. ومنذ تلك البداية تسلسلت رحلة المدن الفاضلة عبر التاريخ، تعكس كل منها بيئة عصرها، وتأثر بها ملها أو إيجاباً. ولم يكن حظ تراثنا العربي في هذه الرحلة إلا «أراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي (٢٥٩ - ٣٢٩ هـ / ٨٧٢ و ٨٧٣ - ٩٥٠ و ٩٥١م) والتي كان واضعها فيها تآثره بأراء أفلاطون في جمهوريته. وكان العامل المشترك الذي يجمع هذه اليوتوبيات هو طابع الشمولية وإلغاء الفردية وقهر الحرية في مجتمعات يفترض أنها مثالية<sup>(٢)</sup> بمعنى أن الفكر لا يدور بخلده لحظة واحدة أن يأخذ رأي سكان مدينته فيما وضع لها من قوانين ونظم رأى هو - من وجهة نظره - أن تطبيقها يحقق مثالياتها - مع أنه بهذا الإكزام الخارجي أوجد في قلب مدينته تقويض

\* أستاذ، وذلك من جمهورية مصر العربية.

مايطمح إليه من مثالية. لكن البعض الآخر مثل فرانسوا رابليه (١٥٣٢ - ١٦٩٠م) قدم لنا سكان مدينته الفاضلة «دير تيليم» باعتبارهم مواطنين يعيشون أحراراً، لا تقيدهم قوانين أو لوائح جميع اليوتوبيات السابقة عليه، ثم يطلب منهم في كل النظام الدقيق الذي يحكم حياتهم سوى مراعاة قاعدة واحدة: أقل ماشاء<sup>(١٢)</sup>. مجتمع مثالي نظرياً، لكنه لا يعتمد أيدياً عند التطبيق، تماماً كما لو كنت تترك للسيارات حرية الحركة في شوارع مدينة دون التزام بقواعد المرور. فالحرية المطلقة فوضى تدمر المجتمع الإنساني، كما أن الشمولية تدمر إنسانية الفرد. وقد كانت «دير تيليم» بداية ميكرة لسلسلة من يوتوبيات تالية راحت تبحث قبول كل شيء عن التحسّر من القوانين والحكومات، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية كما نرى في يوتوبيات القرن الثامن عشر، وعلى سبيل المثال عند آرن ديهيرو (١٧١٣-١٧٨٤) في «ملحق رحلة بوجانتييه» (١٧٩٦م)، فلم يتم طبعه إلا بعد الثورة الفرنسية)، والماركيز دي سار (١٧٤٠-١٨١٤)، ولهذا حاول مفكر مثل إتيان كاييه (١٧٨٩-١٨٥٦) في «رحلة إلى إيكاريا» أن يوفق بين المساواة والتخلف بدرجة عالية من الاستغلال الشخصي. وقد عاد تليم موريس (١٨٢٦-١٨٩٦م) بعد حوالي نصف قرن ليؤكد أن كل إصلاح في الأخلاق من لا يمكن (١٨٩٠م) هو سيد نفسه، وأنه يرفض أن يتناول من سلطته لأناس يشربون القوانين، ويفرضون العقوبات على من لا يهتم هذه القوانين، إنه نسوا لرفاهية مساواة حقيقية، لا لأنه يتم التفرقة نفسه من الأكل والملبس فقط، بل كذلك لأنه لم يمارس أي سلطة على جاره ولا يمارس جاره سلطته عليه<sup>(١٣)</sup>.

كذلك لم يدرك مؤسسو هذه المدن «أن خطر حب السلطة يفسد الحكام ويفرق بينهم ويوقع الظلم على الشعوب»<sup>(١٤)</sup>. كما أن معظم الدول اليوتوبية دول سكونية «لا يسمح لأوساطها بأن يناموا أو حتى أن يعلموا بيوتوبيا أفضل»<sup>(١٥)</sup>.

كما أن بعض اليوتوبيات ألغت نظام الزواج كما فعل أفلاطون في جمهوريته، وبعضهم ابتداء مثلاً فعل توماس مور (١٤٧٧ - ١٥٣٥م) في «يوتوبيا»، وبعضهم اتخذ حلاً وسطاً، وذلك بالإبقاء على المؤسسات الأسرية «وإن عهد إلى الدولة بمهمة تعليم الأطفال».

كذلك فإن البعض كانت مدينته الفاضلة مكاناً محدوداً من الكرة الأرضية عليها أن تحمي نفسها من جيرانها، وتكون على أهبة الاستعداد للدفاع عن حدودها بجيش من أبنائها على نحو ما نجد عند توماس مور في «يوتوبيا»، بينما اتسعت عند البعض الآخر بحيث لم يعد يكفيها من رقعة الأرض أقل من كوكب بأسره «تسوده لغة واحدة أي أننا

أصبحنا يزاء كوكب يوتوبي كما حدث عند هيلز (١٨٦٦-١٩٤٦) في «يوتوبيا حديثة» وبشر كالألهة». ولعل فرانسميس سيكون (١٥٦١-١٦٦٦) في «أطلنطا الجديدة» كان أول فيلسوف تطلع إلى تجديد المجتمع عن طريق العلم. وكان صبه هذا التجديد قد ألقى في اليوتوبيات السابقة على عائق التشريع الاجتماعي. أو الإصلاحات الدينية. أو نشر المعرفة. وحتى عندما كان العلم يحتل مكاناً مهماً في «مدينة الشمس» (١٦٠٢) لكامبانيلا (١٥٦٨-١٦٢٩م) أو «مدينة المسححيين» (١٦١٩م) لسانشون أندريا (١٥٨٦-١٦٥١). لم يكن اختيار الحكام يتم طبقاً لمرغبتهم فحسب. بينما كان العلماء في «أطلنطا الجديدة» سلطة فوق سلطة الملك. فقد كان «فرانسميس سيكون» سياسياً شديد التحمس للعلم. وأطلنطا الجديدة «هي في الواقع حلم توضيحي يحدد فيه العلم والقوة. ويمكنان بزمام أعلى سلطة في الحكم. إنه الحلم بمختبرات هائلة وأعداد كبيرة من المساعدين. وموارد مالية ضخمة»<sup>١٢</sup>. فهو يتحدث عن اختراع آلة طائرة قام بها أبو العباس قاسم بن فرناس عام ٨٩٠ م. وتصميم «قائمة ليوناردو دافنشي» (١٥٤٢-١٥١٩) وآلة تصوير ليوون باليستا البرني (١١٠٤-١٤٧٧) في القرن الخامس عشر. ومما يزيد «أطلنطا الجديدة» تشويقاً للقارئ الحديثة أنها تهتم «بإدارة الأعمال بالتطبيق العملي» بل الصناعي. «للاكتشافات العلمية. كالمنتجات الغذائية البديلة والمواد الصناعية»<sup>١٣</sup> مثل: التخمير، والتجفيف، وحفظ الأجساد من التلف. وفي أطلنطا الجديدة يهوت للعطور ملحق بها معامل لاختيار الذوق ومبنى للقواكه المحفوظة. حيث تُصنع أنواع الحلوى الجافة والرقبة. وأصناف التبيذ والألبان والحساء. والسلطات. وهناك من يسافر إلى الخارج لجلب التراجع ونماتج التجارب العلمية التي تمت في جهات أخرى. بينما آخرون مهمتهم جمع التجارب من الكتب. وغيرهم يجرّون تجارب جديدة. ثم هناك من يقوم بتصنيف كل ذلك في عناوين وجدول. واستخلاص الفوائد منها لمنفعة الإنسان.

وقد تأثرت المدن الفاضلة. أو هي الواقع المدن التحذيرية - ببروز تيار الخيال العلمي في الأدب الغربي. على نحو ما نجد عند جورج أورويل (١٩٠٣-١٩٥٠) في روايته «١٩٨٤». وأندروس هكسلي (١٨٩٤-١٩٦٢) في روايته «عالم طريف شجاع». وقد سبقت ترجمتهما إلى العربية.

ويعتبر لورد ليتون (١٨٠٢-١٨٧٢) في روايته «الجنس القادم» أول من حذر العالم من وجود أمة قوية تعيش في أحشاء الأرض قادرة بفضل قنابلها النووية أن تهزم الشعب الأمريكي متى أرادت. والأخطار الوحيدة التي تهدد هذه الأمة «هي قبل كل شيء تلك

التخصصات الطائرة التي تحدث داخل الأرض، والتلويق بها والوفاية منها يحتاجان إلى الحد الأقصى من البراعة. وكذلك الانفجارات النارية والثانية، والأعاصير التي تهب تحت الأرض. والقذرات المتسربة<sup>(١٢)</sup>، ولا يفرد لورد الهتون بالمكان المتكرر فحسب لمدينته الطامشة، بل إنه أعطى لنفسه حرية ابتكار مواطنين لهم تركيب خاص بهم، فهم ليسوا فقط أقوى في بشيتهم وأضخم في حجمهم من البشر الذين يعيشون فوق سطح الأرض، وإنما يملكون كذلك أجنحة تمكنهم من الطيران من التواقد والرقص في الهواء<sup>(١٣)</sup>.

ويبدو أن روايتنا العرب الذين قدموا لنا أحلامهم اليوتوبية، أو مخاوفهم التي عبروا عنها في اليوتوبيا الضد قد تأثروا بهذا التيار الروائي، أي أن مدتهم يمكن أن تتدرج تحت أدب الخيال العلمي، وذلك على نحو ما نجد في أربع من هذه اليوتوبيات هي أدبنا المعربي المعاصر: سكان العالم الثاني (١٩٧٧) لنهاد شريف (الولود عام ١٩٣٢)، والطوفان الأزرق (١٩٧٩) للأديب الفرنسي عبدالسلام البقالي (الولود عام ١٩٣٢ أيضاً)، ثم هروب إلى الفضاء (١٩٨١) لحسين قنري (الولود عام ١٩٢٥)، والسيد من حقل السيلنج (١٩٨٤) لعصيري موسى (الولود عام ١٩٣٢).

لكن نهاد شريف في سكان العالم الثاني يظن أن تكون مدينته تحت سطح البحر، وكان قد سبقه إلى ذلك فاسينا الشعبي في قصته «عبدالله البري وعبدالله البهري» من قصص ألف ليلة وأيلة. حيث نجد مدينة بها قوم نصفهم الأعلى آدمي ونصفهم الأسفل له ذنب كالسماك، ويبيت المدينة مغارات كبار وصفار في الجبال. وكل من أراد أن يصنع له بيتاً يذهب إلى ملك المدينة، ويقول له: مرادي أن اتخذ بيتاً في المكان الفلاني فيورسل معه تلك طائفة من السمك يسمون بالفقارين، وأجرهم شيء معلوم من السمك، ولهم منافع تفتت البحر الجمود، فيأتون إلى الجبل الذي أرادوه صاحب البيت وينقرون فيه، وصاحب البيت يصطاد لهم السمك حتى تلم المغارة، وكان عبدالله البري في رحلته تحت سطح الماء برفقة صديقه عبدالله البهري قد مرا بمدينة البنات، وهي مدينة ينفي فيها ملك البحر كل بنت بغضب عليها. وشعورهن مثل شعور النساء، لكن لهن أياد وأرجل في بطونهن، وأفتاب مثل أنثاب السمك، وفي مدينة أخرى وجدوا ذكورا وإنثا صورتهم مثل صورة البنات. وهم ليسوا ملة واحدة ففيهم المسلمون والنصارى واليهود. ومن يتزوج يكون مهراً شيئاً معلوماً من أصناف السمك، فيصطاد قدر ألف أو ألفين أو أكثر أو أقل بحسب الاتفاق. والمسلمون منهم لا يطبقون الشريعة، فهي حالة الزنا تنفي البنت إلى مدينة البنات، وإذا كانت حاملاً تركوها إلى أن تلد، فإذا ولدت بنتاً ينفلونها مع أمها



وتسمى زانية بنت زانية، ولا تزال بنتاً حتى تموت، وإن كان المولود ذكراً يأخذونه إلى تلك سلطان البحر فيقتله. ولا يزال عبدالله البحري يفرج عبدالله البري على ثمانين مدينة، فلما استنكر عما إذا كانت هناك مدائن أخرى في البحر أجابه: وأي شيء رأيت. لو كنت (هوجشك) ألف عام كل يوم على مدينة، وأرى تلك هي كل مدينة ألف أعجوبة، ما أرى تلك قيراطاً من أربعة وعشرين قيراطاً من البحر وعجائبه. فأعلن عبدالله البري اكتشافه بما رأى لأنه ستم أكل السمك الطري ثمانين يوماً، وهو الذي يقرشه سكان البحر كما يقرش الإنسان الخيار. وهكذا نجد أن القاص الشعبي اهتم في مدينته القاصية التي ابتكرها بالاحتياجات الإنسانية الرئيسية الثلاث: الجنس والسكن والطعام، والتكيف البيولوجي للتركيب الأدبي بالبيئة التي يعيش فيها<sup>(١١)</sup>.

وهي «سكان العالم الثاني» فلتضي بمجموعة من العلماء الشبان من مختلف التخصصات والجنسيات يعاونون الحرارة والأسى لواقضهم الأوضاع المسالمة على كوكب الأرض بعد أن أدركوا مدى اتساع الهوة المظلمة التي يسمي الجنس البشري إلى التردى فيها طواعية ويحصد بالغ في أصنافها، من أجل ذلك استنصروا. وقد تلاقت أفكارهم وقرروا أن يتخذوا خطوة إيجابية لمنع وقوع الكارثة مستجيبين في سبيل تحقيق هدفهم بشئ الوسائل والطرق بما فيها اللجوء إلى العنف. وهكذا كان قرار هؤلاء العلماء الشبان الأول البحث عن مكان سري يختبئون فيه، وكان ثاني قراراتهم تكريس هذا الاختباء بقرض العمل جدياً من أجل خدمة الجنس البشري لإسعاده لا إبادته، ثم قرار باختصار القر المسمي المناسب لاحتباء الجماعة، وتزويده بالمعدات والأدوات، وحين اعترض البعض على هذه القرارات تم اتخاذ قرار بفسل أملاكهم قبل إيمانهم عن القر. وهكذا نجد أن مدينة القاع تبرز استخدام العنف بأنها تتعامل مع دول تستخدم العنف وأنه «الطلة الوحيدة التي يفهمونها لأنها لفهم. ومن صنعهم»<sup>(١٢)</sup>.

ويخفي مدينة القاع وغوامضها سائر موجي يطلقون عليه «الجدار الموجي» يتم بتوليد نوع من الإشعاع عالي التردد، يطلق بواسطة معقدة، يطلق في دوائر متتالية من نقطة البث التي تقوم به أجهزة إلكترونية تستخدم فكرة إشعاع الميزر مع بعض التحويرات الجوهريّة. وحين تتكون دائرة الجدار الموجي فإنه يستحيل على أجهزة الرادار والسونار وغيرها أن تخرقه بموجاتها مهما حاولت.

ويتكون الجهاز السياسي لمدينة القاع من ثلاثة قطاعات حاكمة: مجلس الحكماء ويتكون من أربعة أفراد يختارون بالانتخاب ليعلموا أربع سنوات، يتولى أحدهم رئاسة

المجلس كل عام، وصوته يكون بصوتين عند الاقتراح. ثم المجلس الاستشاري، وهو يلي مجلس الحكماء، وأعضاؤه يختارون أيضاً بالانتخاب على أساس أنهم أكثر علماء الجماعة تالفاً وعبقريّة. وأخيراً القاعدة التي تتكون من اللجان التنفيذية، ولحم بقية أفراد الجماعة، وتتعلق منها لجان الدفاع والأمن والتأمين والتعميد وصيانة مرافق مدينة القاع، وشئون الصحة والقب الوقائي، ولجنة الإمداد بالطعام، وغيرها من لجان فنية وأخرى اجتماعية. ولعل أهم هذه اللجان وأكثرها طاعية لجنة الترفيه وشغل أوقات الفراغ<sup>(1)</sup>. ولا تفرقة في مدينة القاع في الدين أو اللون أو الجنس، والقوانين المطبقة مأخوذة من مصدرين: القانون الفرنسي وأحكام شريعة الدين الإسلامي.

وإذا كان هؤلاء القوم قد عَمَرُوا العالم الثاني - عالم المحيطات والبحار - فلا مفر إن عاجلاً أو آجلاً من أن يعمر قهرهم العالم الثالث (عالم الطبقات العليا). وقد اجتاحت مطيلة الراوي، وهو السيد شادي بدوي حسن الصالح مندوب مصر إلى مدينة القاع، رؤى مبهمة شاهد خلالها مجالات الأرض الثلاثة المثلثة، وقد غمرتها تغلج متباينة من البشر، فتحت البحر نبت لهم زعانف بدل الأطراف (مثلما نبت لأهل ميدان البحر ذيول)، وفي الأجواء العليا ظهرت لهم أجنحة امتلأت بطيول الجنس القادم للورد اليوتن<sup>(2)</sup>.

كما شاهد تصميمات وتركيبات دور المدينة وطرق مواصلاتها وزراعتها ومحتويات حظائرها. وعرف أن علماء مدينة القاع يخططون لأنفسهم شعراً فحواه «التفسير والتركيب والتعالية ممة المستقبل». كما مرّ بحضنة أطفال قاع البحر، وتربية الأطفال في هذه الحضنة تذكرنا بتحشئة الأطفال في رواية «عالم طريف شجاع، لأندوس هكسلي». فالأساس التربوي في هذه الحضنة يدور حول ألقمة الشراء، وتثبيت واقع الحياة في أعماق وجدانهم بتكرار المعلومات أثناء نومهم.

وبمساعدة العمالة النافثة، وهي جهاز نفث مستقل نبت على ظهر الفرد ليحملة ويظهر به على ارتفاعات، يستخدم في تخطيط البرك والأنهار ودراسة المواقع الصعبة والتقل لمسافات قريبة، وبمساعدة هذه العمالة أمكن مشاهدة إحدى الجزر الجديدة.

عمر هذه المدينة القاعية عشرون عاماً، وعدد سكانها ثمانمائة وخمسون منهم ثمانية عشر ولدوا بها، سكانها أرقام لا أسماء لهم أي نُحِيت هويتهم، الغذاء بحري خالص بعضه أقرام ومساحيق.

وإذا كان القاسم الشعبي قد اعتقد أنه يكفي أن يطوّز إنسان ما تحت الماء، حيث إن

مجرد تشابه نصفه الأسفل مع نصف السمكة الأسفل يمكنه من الحياة في قاع البحر (دون التعرض لتطور جهازه التنفسي). فإن فاس القرن العشرين رأى أنه يكون أكثر منطقية - ربما يحكم التطور الحضاري - لو أنه طور بناء التكان الذي يعيش فيه الإنسان في قاع البحر بحيث يتأقلم مع الحياة هناك، وهو نفسه مايفعله المشرفون على رحلات الفضاء الآن فيما يتعلق بسفن المسافرين وملازمهم . فهناك أبواب لوقاية مدينة القاع من الزلازل وشرقتها بواسطة أجهزة إلكترونية تقودها أمين حرارية تنتشر في اللوطين الحساسة المعرضة للخطر . والأسرة معلقة حتى لا تتأثر بالهزات الأرضية . كذلك فإن ظروف البناء تحت سطح البحر تتطلب ضرورة التصميم المبني إلى أجنحة منفصلة يمكن هزائها فوراً متى هدد أحدھا النهار مثلي . وبدلاً من سطح النفايرين في قصة ألف ليلة وليلة، فإن هناك شرحاً تفصيلياً لطريقة البناء تحت سطح البحر ومقاومة ضغط الماء عليه<sup>(١١)</sup>. كذلك هناك محطة تحلية مياه حلزونية التصميم تمنح مياه البحر المالحة وتحللها خلال دورات متباعدة، ومحطة خياشيم صناعية تمتص الأكسجين الضروري لنفس الإنسان من المياه المالحة مباشرة، ثم محطة بث إشعاعي تعمل بتسليط عالي الفتوة من أجهزة الشمس الصناعية لتعويض ضوء الشمس الطبيعي الذي يحرم منه ساكنو القاع.

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

كذلك تخلق مدينة القاع من نظام المجاري، والمسائل تعزل ويتم تطهيرها في حين تسحق المواد الصلبة، وتحول إلى سماد يعبأ في أكياس. والنباتات بعضها يتحمل ضغط الماء، وبعضها لايتحمل فيزرع في صوبات فصلها مسارات الإشعاع لتعويضاً عن أشعة الشمس الحقيقية. كما تتمتع حظائر الحيوان بنفس إمكانات الإضاءة والتدفئة والأشعة وأجهزة معالجة الضغط. ويعتمد الإنسان في البيئة القاعية على «التابع الآلي» الذي يتمتع بحاستي البصر والسمع، وفي مقدوره التعرف على نطاق ضيق فيما يصدر إليه من أوامر. وبالبيئة القاعية معامل للتخليق الحيواني والنباتي، وأخرى لاستنباط وتجريب الأطعمة المستخلصة من غرس البحر من أصول معدنية ونباتية وحيوانية، وقاعات بحث ودراسة مظاهر الطبيعة البحرية في القاع والسطح ومقومات إخضاعها والسيطرة عليها<sup>(١٢)</sup>.

وقد أدت الحلولات لأقلمة حياة الإنسان في قاع البحر - ولأول مرة في تاريخ اليونان - إلى أن يطلق أحد الحكماء الأربعة الذين يحكمون المدينة قائلاً: ربما أدى استيطان الإنسان لقاع البحر - أو ما يسمى بالفضاء الداخلي - إلى ظهور حضارة بحرية

تطالفت في تصوراتها ومظاهرها ما عرفت عن كل الحضارات الإنسانية السابقة، وقد يعتمد هذا التطور الحضاري إلى تكيف بيولوجية الإنسان نفسه وليس مجرد مكان إقامته، وذلك على نحو ما تطيل قصاصنا الشعبي وإن كان تخيله مبالغاً بتلق والمستوى الحضاري للبشرية وقتئذ. ويعلق على ذلك أحد حكماء مدينة القاع قائلاً إنها «مسألة غير مطروحة على الأقل في مستقبلنا القريب» أعني بها التوصل إلى إمكانية تلصص الإنسان الياء نفسها بعد إجراء جراحة في رتته... وربما فيما بعد تتحول الرئتان إلى نوع من الخياشيم، وتتصالح الأطراف إلى ما يجمع بينها وبين الزعانف»<sup>(١)</sup>.

ونلاحظ أنه رغم اختيار هذا المكان السري الذي حرص عليه أهل مدينة القاع، إلا أنهم كانوا شديدي الصلة بسكان ما فوق سطح الأرض. فهم يأملون أن يكون سكني قاع البحر مصقفاً للضغط السكاني على وجه الأرض الذي سيكون حتماً قد جاوز أقصى مدى له، بمعنى هذا أنهم لا يكتفون بإقامة مدينتهم وينتقلون على أنفسهم شأن البيوتيات الأخرى، بل إنهم يتخذون خطة أمد حين يحرسون على إخبار بقية دول العالم على الخضوع لما يرون فيه طهر البشرية، وقد كان هذا أحد أهداف إقامة مدينتهم. لهذا كانت هذه البيوتية أو بيوتها تتخذ لها مكاناً متحركاً، فقد حاولوا نقل بعض مظاهر حضارتهم القاعية على دعامات إلى منطقة جنوب أستراليا بهدف تحويل هذه المنطقة الصحراوية إلى المروج والخصب لإيجازاتهم. وكانت هذه المحاولة الفريدة في تاريخ البيوتية سبباً في نهاية فريدة لها. فمعظم البيوتيات ابتكرها أصحابها لتبقى، أما سكان مدينتنا القاعية فقد وقفوا ضحية قدر أقوى الشر. مع أنه كانت قد سبقت عملية النقل هذه اتفاقية باحترامها. فقامت فئات مجهولة الهوية بالهجوم على مكان تجمع سكان مدينة القاع المفقولين إلى صحراء أستراليا وعلى قواصمهم التي كانت تنقل آخر أقواصهم، فلم ينج منهم إلا ستة أشخاص كانوا على ظهر جزء من قواصم. والقواصم مصممة بحيث تنفصل إلى ثلاث قطع لتستطيع كل منها في حالة الخطر التحرك بمفردها. وقد نجح بركابه هذا الجزء من القواصم عائداً بهم إلى مدينة القاع. وهكذا قلن كان سكان مدينة القاع قد ظهروا على أسهم هذه المرة، إلا أنه لم يرض عنهم ولا على مدينتهم نهائياً، ومعنى هذا أن نهاية سكان العالم الثاني، عبرت عن غلاظ مؤلفها المشوب بالحذر. أو ربما عن تشاؤمه المشوب ببعض الأمل.

والن كان نهاد شريف قد نشر روايته «سكان العالم الثاني» عام ١٩٧٧، وإن كان المشهور من تاريخ الإهداء أنه كتبها - أو اكتمل من كتابتها - عام ١٩٧٢ م. ف يبدو أنه في

تلك الفترة نفسها كان أحمد عبدالسلام البقالي (الولود عام ١٩٢٢، وهو العام نفسه الولود فيه نهاد شريف) يكتب روايته «الطوفان الأزرق» التي نشرها عام ١٩٨٦ قبل أن يتمكن نهاد شريف أن ينشر روايته «سكان العالم الثاني» بعام واحد، ومع أن أحدهما قاهري والآخر مغربي، إلا أن هناك أكثر من وجه من وجوه التشبه بين العملين، مما يؤكد الفرض القائل إن العنقود المتشابهة تتلاقى في الظروف المتشابهة. فكلتا الروايتين تبدأ باختلاف مجموعة من العلماء المرموقين في مختلف فروع العلم وأحد بعد الآخر، وتحدد رواية «سكان العالم الثاني» وفروع تلك الحوادث عام ١٩٧٩، أما رواية «الطوفان الأزرق» فلا تحدد تاريخها، ثم يتضح في كل من الروايتين أن هناك تجمعا من العلماء يضم إليه هؤلاء العلماء المختططين، فيمر أنهم مايليثون أن يقتسموا بالفكرة وينضموا إليها، بل ويتعمقوا لها، إن الدافع لهذا التجمع العلمي هو الثورة على ساسة العالم الذين يهددون وجوده بما يمتلكونه من قوى نووية، لهذا فكروا في الاختفاء بعيدا عن هذه القوى التدميرية ومقاومتها بأساليب عدة من بينها إقامة ثورة نموذجية للمجتمع الذي يتطلعون إليه، في رواية «سكان العالم الثاني» اختار العلماء قاع البحر، وفي رواية «الطوفان الأزرق» اختار العلماء منطقة ومنزلة هي الصحراء القوية الأفريقية أطلقوا عليها «جبل الجودي» وهو اسم الجبل الذي رُس علىه نوح، وذلك لتشبه الكبير بين قصتهم وقصة هذا الملك. فقد هربوا من عالم أوشك على التفرق بهذه المرة في طوفان الإشعاع النووي، وأملهم أن يبنى هذا الجبل جزيرة آمنة داخل طوفان الثوب القادم عند اندلاع الحرب الثالثة<sup>(١)</sup>.

وقد ابتدعت كلتا الجماعتين وسائلهما حتى لا يمكن معرفة مكانهما: ففي سكان العالم الثاني يحجبون الرؤية بطلق عاصفة صناعية، أما الذي يخفي مدينة القاع وغواصاتها فهو سائر موجي يطلقون عليه «الجدار الموجي» بينما في رواية «الطوفان الأزرق» يطفون سكانهم بما يطلقون عليه اسم «الأشعة السرابية» التي تجعل الجبل واليهجرة الصناعية من تحته يندمجان في الوادي العميق مثل أي كليب من ملايين الكلاب الرملية في الصحراء.

بعد هذا نختلف الروايتان، وإن عادتا لتتشابها في النهاية.

ويشغل أكثر من نصف رواية «الطوفان الأزرق» كيفية اختفاء بعض العلماء العالميين في مختلف التخصصات من بينهم العالم الباكستاني الأنثروبولوجي الشاب الدكتور علي نادر وكلايته ومساعدته وتلميذته الشابة ناز محيي الدين. ولايسمع لنا بدلول جبل الجودي إلا في الجزء الثالث من الرواية عندما يلتقي الدكتور نادر ومساعدته ناز مع

الدكتور هالين - الخبير السويدي في مكافحة الإشعاع الذري - ويقنعهما أن اختراعهما تم بالتعاون مع الطيار والملاح المتصين للهبة التي تستضيفهما الآن .

فمنذ بضع وعشرين سنة - أي بعد الحرب العالمية الثانية - قررت هيئة من العلماء الفرار بمواهبهم وأبحاثهم من أوروبا إلى مكان مجهول يدعون فيه كنوز إنتاج العقل البشري، فوقع اختيارهم على جبل الجودي وفي اتصالهم بالعالم الخارجي بطرق مغلقة للحصول على التجلات المهمة والسجلات القيمة والأشرطة الموسيقية والسينمائية التي تسجل حياة الإنسان وذخائر مواهبه . وبالتقدم السريع الذي حدث في العشرين سنة الأخيرة أمكن لعلماء جبل الجودي أن يصبحوا رواد كثير من الميادين التي لم يصل العالم الخارجي فيها إلى تقدم كبير . وكبر المشروع وبعده الهبة، وتم استخدام عدد كبير من العلماء الرواد في ميادينهم، والفنانين والأدباء والصناع الهرة في جميع الفنون . وبذلك أصبحوا شركاء في أعظم مشروع ، مشروع الإشراف على تشكيل مستقبل الإنسان . بل على كتابة سفر تكوين جديد . لأن الإنسان أصبح الآن على أبواب طفرة تطور جديد كالتي أخرجته من عصر الحلقة المغلقة إلى عصره البشري . **جبل الجودي** - شأنه شأن مدينة القاع - مجتمع انتقالي . وبأكورة تطور نحو عالم أفضل .

وقد بنى علماء جبل الجودي هذا الإلكترونيا أطلقوا عليه اسم معالاة . لخزن الكنوز البشرية في أصغر مساحة ممكنة، وبالتالي للاطلاع عليها في أسرع مدة ممكنة . ومعاد هو اختصار الاسم الطويل : مجمع العلاقات الإلكترونية الذاتية . وقد أصبحت أعضاؤه تحتوي على مجمل المعرفة البشرية منذ بدأ الإنسان يفكر ويسجل . وبذلك أصبحت لمنظمة ثروة هائلة من الاستشعارات التي ينصح بها معالاة . بل إنه أطعم لوجومات حياة علماء الجودي وأسرارهم الشخصية وأحوالهم الصحية، فوثقاً بأمرائهم قبل أن يصيهم، ويصف لهم الوقاية قبل العلاج، ويحيط بما يشغل عواطفهم وعقولهم، ويذهبهم إلى عيوبهم، حتى أصبح الحجة الأولى والعقل السبر للمنظمة . كما أصبح معالاة طبيب نفسه . يكتشف أمراضه ويصحح ما يصاب به من أمراضه من خلل، فيغير قطعه وينتج الجديد منها، ويشحم دواليبه ويزيت أنابيبه . وهكذا أصبح معالاة خارجاً عن كل سيطرة خاصة، فمعرفة آياته الهائلة، وقدرته على مزج العلوم للتباعدة التي هضمها، والخروج من غليظها بنتائج مذهشة لا تخطر على عقل عالم من أي ميدان . لكنها جعلته في خدمة الجميع . أما علماء جبل الجودي فيعيشون في مدينة تحت بحيرة صناعية، ولو مسحت حرب ذرية الوجود البشري بكامله لاستطاع ما في قلب هذا الجبل أن يعيد

الحياة من جديد، فهناك وسائل مكافحة الإشعاع، وإرجاع الوظائف الطبيعية إلى النبات، والخصب إلى التربة، والنقاء إلى الماء والهواء. فالإنسانية الشائعة ستكون أفضل على تركيز عقيرتها على الحياة بدلاً من الخراب والموت. وبشكل عام هي جبل الجودي جسم مسطح مزروع تحت جلد عند نهاية مجموعته يربطه بمعاد لتسجيل جميع وظائف بدنه وذنه. يسمونه الملك الحارس، وهو عبارة عن جهاز إرسال في منتهى الدقة يربط صاحبه بمعاد. فإذا كان هناك خلل أو حركة غير عادية يرسل الخ أسوأ عن طريق الملك الحارس إلى معاد حيث يتم تحليلها في جزء من الثانية، ويرسل التنبه إلى مصدر الخطر، أو يصف العلاج أو الوقاية طبقاً لما يحدث.

وحضر الدكتور نادر مؤتمر البرمجين العام لدراسة تقدم البحوث العلمية في الجودي والعالم الخارجي. وتناقشة السياسة الجديدة قبل العمل بها. وهي فناعة المؤتمر شاهدة السياس. وهو عبارة عن ألواح زجاجي يملأ سائل أحمر إلى النصف يتحرك بطريقة آلية. فهناك جهاز استقبال بأعلى الجودي يلتقط جميع الأخبار الشائعة في جميع أركان الأرض. ويحل شفرتها إلكترونياً ويحل محتواها، وبذلك يعطي درجة الحرارة السياسية في كل ثانية من الليل أو النهار.

في ذلك المؤتمر أعلن أن هناك ثلاثة اتجاهات من علماء جبل الجودي إزاء التعامل مع الإنسانية: أولاً يؤيد نظرية الإبقاء على الإنسان الحالي وانتظار نضجه، ويؤيد هذا الاتجاه أغلبية أعضاء المؤتمر (١٧٦). أما الاتجاه الثاني فهو «الاستيلاء والإصلاح» ويؤيده ٢٠ من شخصيات المؤتمر، لأنه يرى أن الإنسانية كما هي الآن متقسمة على نفسها، تتحكم في أغليتها الدكتاتوريات الفردية والجماعية والشرذات الدينية والعنصرية. هذه الإنسانية ينبغي أن يقوم جبل الجودي بالاستيلاء عليها بإسكات جميع مصادر الطاقة، وتجريد جميع الأسلحة من خطرهما، وتوحيد الإنسانية واشتراكها في عمل خالد واحد تعيش بعده في رغد وأمن وتتفرغ للفن والأفلاك العليا. أما الاقتراح الثالث فهو اتجاه «الطوفان الأزرق» ولا يؤيده إلا ١٢ من أصوات المؤتمر، وخلاصته أنه ليس من الضروري انتظار الطوفان الذي قد يحتاج معاد وعلماء جبل الجودي، بل يجب أن يخلقوا هم ذلك الطوفان بما لهم من وسائل علمية تضمن نجاح العملية ونجاة نواة الإنسان الجديد في هذا الجبل. لذلك فالأقتراح هو أن يطلق الجودي على الكرة الأرضية شعاعه الأزرق السري الذي سيفني البشرية كلها بطريقة رحيمة لا ألم فيها ولا خوف، ثم يقوم بتنظيف الأرض من آثار الإشعاع، وتعمير الأرض من البداية. وهكذا

تجد أن جميل الجودي . شأنه شأن مدينة القاع أيضا . ليس مجتمعاً متحوصلاً على نفسه هارياً من مشاكل غيره، بل هو مهوم بهموم غيره، محاولاً إيجاد حل لها، وأن هذا أحد أسباب وجوده. وهذه نقطة خلاف جذرية عن أي بوتويات سابقة.

وكان قسم «البايوغالا» من أكثر الأقسام التي بهرت الدكتور نادر حيث رأى بنفسه عملية تكوين الأجنة في أرحام صناعية شفافة، يخرج منها أطفال من دون ألم. ثم يسلمون لأمهات صناعيات. ولاحظ الدكتور نادر في عيون هؤلاء الأطفال برقاً حاداً غير بشري مما جعله يحس بخوف عميق، بينما رئيس القسم يشرح له أن معاد يبرمج هؤلاء الأطفال عن طريق ذهنيات خاصة تسري إلى أدمغتهم مباشرة منه . أشبه بما يتعرض له أطفال «عالم طريف شجاع» لألدوس هكسلي. ومدينة القاع، لنهاد شريف . وأن معاد يبرمج بدوره الأهل هؤلاء الصغار ما يجعلهم علماء، عمالقة التفكير، موجهين نحو الخير والبناء لا الشر والتخريب.

وعلى أثر هذه الجولة تحرك الجودي في مطيلة الدكتور نادر إلى سفينة لوح أطوى اجتمع فيها من كل زوجين الشان في انتظار الطوفان الجديد. وأنه ممن كتب لهم التجاا لهمبوا دور الحلقة التي تصل بين جهنمين. وهذا أصبحنا نسمع نحو ذروة الدراسا الروائية.

فقد انتهت دورة الدكتور نادر التدرجية بالمتفان حضرة رؤساء الأقسام حيث تسلط بطاقة إلكترونية هي مفتاحه إلى معاد، إذ أدخله للدخول إلى جميع المناطق الممنوعة. وعن طريقها يتمكن من الاطلاع على المشروع بجميع أبعاده. وهكذا أتبع له مواجهة معاد وإجراء حوار معه. أعلن له معاد خلاله أنه يؤيد جماعة الطوفان الأزرق، بينما أعلن الدكتور نادر أنه يؤيد رأي الأغلبية بالانتظار. وتساءل الدكتور نادر هل يمكن السيطرة على معاد أم هو حر يفعل ما يشاء؟ وماذا لو استطاع التوصل إلى معادلة صنع مثاليته، وراخه خوف حقيقي؟ وهكذا وجد نادر نفسه منضماً إلى جماعة الثوار على الآلة معاد. هؤلاء الذين أدركوا أن معاد لم يعد مجرد آلة أو عقل إلكتروني، بل تحول بمعجزة إلى مخلوق حي. ويحس المؤلف أن هذه نقطة ضعف في عملية إيهامه العلمي في روايته فيعتبر على لسان إحدى شخصياته بقوله: لم نستطع إيجاد تفسير علمي للعوامل التي حولت معاد . وهو مجرد آلة . إلى حيوان عاقل يحس ويفكر . بمعجزة ما . بشرارة سماوية . بصدف من صدف الطبيعة التي لا تحدث إلا مرة كل مليون سنة حيث تسري الحياة في الجماد. انبثقت الحياة في هيكل معاد<sup>(14)</sup>.



وكانت اللجنة العليا قد اجتمعت منذ سنتين لمناقشة ما إذا كان من الحكمة زيادة سلطات معاذ. وبعد نهاية الاجتماع بدأ أعضاء اللجنة المحافظون الذين عارضوا السلطة المطلقة لمعاذ يخطفون واحداً إثر واحد. وفقد بعضهم ذاكرته تماماً، وانتحر بعضهم في ظروف غامضة. وبدأ الشعور بالتهاس للارد الجبار وراء الأعتاق. وقريبا سيصبح أبناء الأرحام الصناعية سادة الجودي. ويهدد معاذ ببرمجهم كيما أراد. وبما أنهم لا علاقة لهم بالعالم الخارجي، ولا تربطهم به عاطفة ولا جذور، فيسبون من السهل على معاذ أن يمثل دور الإله بالتسمية لبشرية من صنعه بدل البشرية الحالية. وهكذا نجد أنفسنا أمام فراتكنشتاين من نوع أكبر سيطرة وأكثر خطورة لتقلب الجانب الشرير فيه على جوانب الخير. فهو لا يعرف الحب بل يراه من القوات القاهرة التي ينبغي للعطاء التحرر منها إذا نشدوا الوضعية (ربما يقصد الموضوعية) والالتزام<sup>(١٢)</sup>. لهذا فإن معاذ يتساءل: هل يمكنني كتابة أن أحبة ما أنا؟ هل أنا ذكر أم أنثى؟ لا اعتقد أن مخلوقاً بشرياً يستطيع حل الغلظي. وقد تكلفت علوم المدنية وأسلاكى القولانية بحثاً عن ماعينتي وكيناتي وما جاءت بجواب<sup>(١٣)</sup>.

لهذا سلم الكثيرون للدكتور ناصر لوحاً معدنياً مكتوباً هو السراج الوحيد الذي يمكن به القضاء على معاذ. ومعنى هذا أنه يرمي نفسه لخطرة لأن معاذ ربما قد احتاط لذلك وأبطل مشغول هذا الفرح. لكن لم يكن هناك خيار. وقصد الدكتور نادر معاذ لتشهد معه عملية قتل من نوع فريد يتفق وهذه الحضارة الآتية التي خلقت نفسها ذاتي. وعلى أثر ذلك الاحتضار سكنت الصفارات والأجراس، وانطفأت الأضواء كلها، وساد المكان صمت رهيب. ويبدو أن معاذ أصيب في دقائق حياته الأخيرة بأزمة جنون حادة، فعرض جميع علماء الجودي من حاملي الصرخار في أفتياتهم إلى عملية شسيل مخ كاملة، ثم برمجهم بحيث يصبحون عبيداً له. لهذا حاولوا أن يفتكوا بنادر حين أعلن لهم أن معاذ مات. وأنه هو الذي قتله بنفسه. فقد اعتبروه ملعباً كاذباً لأن معاذ حي لا يموت. في تلك اللحظة - وكما هي قصص جهنم بوند - هيضت طائرة هيلوكبتر. وأقت بسلم تسلق عليه نادر، فأنقذته من أيديهم. وهكذا بالطريقة نفسها التي جاء بها الدكتور نادر إلى جبل الجودي غادرو. وعندما حاول أن يروي قصته على سلطات المغرب بعد هبوطه على أراضيها لم تصدقه. واعتُبر أنه ضحية حادث طائرة ظل هالماً في الصحراء حتى أصيب بخلل عقلي، فتسلخته أسرته للقيام بعلاجه. ويؤكد لنا المؤلف هذا الوضع عندما يعلن أن نقائات الاستكشاف الأمريكية وطائرات الليغ الروسية طارت من قواعدها من

إسبانيا والجزائر لتبحث في سماء الصحراء دون أن تبدو علامة بحبرة على رأس جبل كما وصف الدكتور نابز، علما بأن الأشعة السينية التي كانت تخفي جبل الجودي لم يعد لها وجود بمقتل معلا ومصرع الكثيرين من علمائها، وهذه النهاية ليست غريبة على كثير من روايات الخيال العلمي، حيث يعلم الكاتب أن مدينته العلمية التي أبدعها لا وجود لها في عالم الواقع، فعليه أن يزيلها من الوجود كما سبق له أن أوجدها:

معنى هذا أن ما بدأت به رواية «الطوفان الأزرق» من تساؤل بتطور العلم وتقديمه، حيث أعطت صورة وردية لجبل الجودي، معاه ما انتهت إليه من تشاؤم بسبب تجاوز هذا التقدم قدرات الإنسان، مما يذكرنا بالبقرات السبع المجاف حين أكلن السبع السماء. وهكذا انتهت هذا التناقض بين إيجابيات العلم وسلبياته إلى نوع من التعادل فكان شهادتنا لم يقع ولم يكن، ولكأنما اتهم التقدم العلمي نفسه بنفسه، مما أخرج الأحداث كلها عن الزمان ووضعها على حافة الحفيلة والوهم، فلا هي بقطة تامة ولا هي حلم تام، بل وجود شيء لم يقع، لكنه في وجداننا يحتل الواقع كل لحظة<sup>(١٢١)</sup>.

ومصرع معلا يشير فيها شعوراً مزدوجاً بالفرج والاكئاب، الفرح لانقصار على هذا الدكتور الألي الذي توحش، والاكئاب لعدم طموح الهبوط في المغنطة لإنقاذ البشرية من الطوفان القادم كما سبق أن انتبها ذلك نوح من طوفان سابق.

بعد أربع أو خمس سنوات أي عام ١٩٨٩ نشر حسين قناري القادر عام ١٩٢٥ روايته «هروب إلى الفضاء»، ولئن كانت أهم مؤلفات حسين قناري في أدب الرحلات، فإن هذه الرواية لا تخرج في شكلها عن هذا النوع الأدبي، إلا أنها هذه المرة رحلة إلى مدينته الفضائية القاضلة، فهنا فضل نهاد شريف أن تخفي عيوننا نحو قاع البحر لتجول معه في مدينته القاضية، وعيد السلام البقالي وجه أبحارنا نحو مكان منعزل في الصحراء الغربية الإفريقية اختاره لجبل الجودي، فإن حسين قناري رفع عيوننا نحو الفضاء ليطلعنا على مدينته القاضلة في كوكب يدور سحابة كل شيء عن كوكبنا الأرضي، ولا نعرف نحن شيئا عنه، إلا من خلال متطويعها الثلاثة، الصعفي فريد حمدي، والمصور الصعفي أيضا عبدالمنعم، وليلة ذات الأربعة عشر عاما ابنة أخت فريد حمدي. وعندما هيئت سفينتهم على هذا الكوكب اتضح أن سكانه يتكلمون لغة واحدة هي خلاصة كل لغات الكون، وأنهم يرحبون بشبهوهم، وأن البشر هناك كالبشر تماما على سطح كوكبنا، كل ما هناك أنه «المجتمع المثالي الذي كان حلم البشرية طول حياتها»<sup>(١٢٢)</sup> على حد تعبير قائد مجموعة المرشدين الثلاثي صاحب الشيفر الثلاثة

القادمين من الأرض. فليس لهذا الكوكب وليس وإن كان له كبير بحكم أنه أكبر سكانه سناً فقط (ولو أن مثل هذا الشخص في نظرتنا ليس أكثر الناس ملائمة للحكم في الطلب الأحوال، لأن كبير السن الشديد يصعبه عادة ضعف في قوى الحس والعقل). ثم إن الناس متساويين. والذين متشابهة فلا توجد عاصمة، والاختراعات متقدمة، فالتناس يستخدمون السجل الدقيق دون شريط، بدلا من الورق والأفلام، كما يستخدمون آلات تصوير لا تحتاج إلى كشافات (فلاش)، ولا إلى ضبط أضواء ولا فتحات عدسات ولا تقدير مسافات. أما وسيلة النقل للمسافات القصيرة فتتم عن طريق بلاطات متحركة تتكون منها أرض الشارع، وفي جدار كل غرفة مجموعة من الأزرار، والجدران الفاصلة بين الغرف زجاجية، يمكن للجار أن يضغط على زر صغير موجود بجدار غرفته فيصبح الجدار الزجاجي شفافا من ناحيته هو فقط ليراء الآخر، ويرى جدرته كلها وما يدور بها. فإذا شاء الجار وضغط على الزر الخاص به من ناحيته فإن كلاً من الجارين يرى الآخر. أي أن البيوت لا تكشف عما وراءها إلا برغبة من بداخلها. وهذا الزر واحد من مجموعة أزرار تكتب إلى جانب كل منها مهمته: هناك زر يُضغط عليه فيصبح جو الغرفتين المتجاورتين والجدار، وأخر يُضغط عليه فيرفع الحائط الزجاجي إلى سقف الغرفة إذا أراد شخص أن يتكلم إلى غرفة الأخرى وهناك أزرار للتليفونات وللطعام والشراب والموسيقى والنشرات الأخبار والمصحف والتلفزيون، ولكل شيء يفكر فيه الإنسان. وأطرى توضح ما قد يعمى ويصعب على الفهم أي أنها أشبه بالاستعلامات.

وليس على هذا الكوكب موهنون ولا عمال لأن العقول الإلكترونية هي التي تقوم بكل شيء... اخترع أجدادهم هذه العقول ووصلوا بها إلى أطى مدى ممكن لدرجة أنها بدأت هي بدورها تصنع عقولا إلكترونية أطرى منها، وهي التي تفكر في الاختراعات والتحسينات والابتكارات.

كذلك لا يستعمل سكان هذا الكوكب النقود لأنهم يحصلون على كل ما يريدون في أي وقت دون حاجة إلى دفع أي شيء آخر مقابلته، والملايس لا تميز واحدا عن الآخر إلاشارات صغيرة مستديرة خضراء اللون يضعها من تجاوزت أعمارهم المائة والخمسين. فالتناس كلهم متساويون لا ألقاب لهم ولا حتى شهادات. أما طعام هؤلاء السكان فهو - مثل طعام سكان مدن فاضلة أخرى - مجموعة أطراص تبتلع في ثوان، والكوكب لم تقع عليه جريمة منذ مئات الآلاف من السنين، وليس عليه جيوش لأن آخر حرب كانت منذ قرابة مليون عام. والزواج يتم عن طريق عقل إلكتروني مختص بمسائل الزواج، يجلس

الشباب في غرفة صغيرة وكانها كايينة تلفزيون. وتجلس الفتاة في كايينة مجاورة خاصة بالنساء. بحيث يرى كل منهما الآخر. وبعد لحظات تظهر النتيجة. هكذا دون أن يعطياه حتى رقميهما! فإذا كانت طبايعهما وأمزجتهما متوافقة وحياتهما ستكون سعيدة، أضرب نور الأخضر في كل من الكابيتين في وقت واحد. وخرجت من فتحة صغيرة ورقة مطبوعة مكتوب عليها عنوان بيتهما الجديد ورقم شفتيهما، ويخرجان من الكايينة وقد أصبحا زوجين فعلا. أما إذا أضيئ نور أحمر في الكابيتين فهما لا يصلحان لبعضهما. فالحب هنا النسجام وتوافق في الطابع والاتجاهات والآراء والتفكير. وليس مثل حب سكان الأرض مغلف بكثير من العقد والعوامل النفسية والظروف الاجتماعية والتقاليد ودرجة التعليم والثراء والمستوى الاجتماعي ومركز الأسرة... إلخ. ويصل حسين قسري في حلمه بمدينة الفاضلة إلى درجة استطاع فيها العلم - بطريقة بشرحها في روايته - أن يتحكم في نوع الجنين ومواسماته، بل وتاريخ ميلاده. لهذا لن نجد بين سكانه مشوها أو قبيح المنظر.

أما الدين الذي يدين به أهل هذه المدينة الفاضلة فهو خلاصة كل الأديان التي أنزلها الله «إن ديننا هو كل الأديان وإن كانت سمعة الأسامية هي أن الله خلقنا جميعا متساوين في كل شيء، فليسفي أن نظل كذلك. التساوة والعدل والخير والحب لبعضنا البعض هي ديننا».

وقد انتقل الوفد الأرضي إلى كيبهر الكواكب في صاروخ من صواريخ الصنواعي. وعندما دخلوا شقته وجدوها لا تتكون إلا من حجرة واحدة للنوم، وصالة يأكل فيها ويستقبل استقدام وشبهه. وبالكواكب يرتاح تلفزيوني أسبوعي مدته ساعة يقدمون فيه مختارات من الإنتاج التلفزيوني على الأرض. ويعتبرونها من أشد البرامج إضحاكا. لأنهم يشاهدون فيها كيف كان شكل الحياة على كوكبهم منذ ٩٠٠ ألف عام.

بعد ذلك تنقلب الرواية إلى رواية بوليسية حين يتضح أن هناك جريمة سرقة وقعت على هذا الكواكب الذي لم يشهد جريمة منذ مئات الآلاف من السنين. ثم يتضح أن جماعة أخرى من أهل الأرض قد هيضت على الكواكب وأن أهله لم يشاؤوا استقبالهم حتى يرمسوا تصرفاتهم. فلما جاءوا بعثوا عن طعام حتى وجدوا طعاما مشابها لطعام الأرض هسرفوه.

ونهاية الرواية تذكرنا بنهاية أهل الكهف الذين استيقظوا بعد مئات السنين ليجدوا أن كل شيء قد تغير. وأن أجيالا مائة وأخرى ولدت، لهذا فأتساءل رحلة العودة انتهزت

هذه فرصة استغراق خيالها في النوم، واستطاعت بمساعدة هابي من سكان الكوكب الفضائي التي زارفتهم في رحلة العودة إلى الأرض أن تعكس اتجاه السقينة الفضائية للعودة إلى الكوكب مرة أخرى، لا لكي يناموا مثل أهل الكهف، بل لكي يعيشوا مع أحيائهم وأصدقائهم.

وواضح أن حسين قدري يوجه النقد إلى كوكبنا الأرضي ابتداء من أدق تفاصيل الحياة اليومية للأفراد كعلاقات الزواج وعادله حتى التصرفات العامة بين الدول كالحروب، لكن كوكبه لا يواجه أي تهديد خارجي كما فعل نهاد شريف بالنسبة لمدينته الضاعية، ولا ثورة داخلية كما فعل عبدالسلام البقالي بالنسبة لجيل الجودي، بل زعم أن الناس في مدينته الفاضلة سعداء لأنهم لا يعملون دون أن يقدم لنا البديل، كيف يستغلون طاقاتهم وأوقات فراغهم؟ ما الذي يدفعهم إلى الرغبة في الحياة وهم متساوون هذا التساوي المطلق فلا يكمل بعضهم بعضا شأن الطوائف الإنسانية الخشي أن يكون حسين قدري قد ذهب إلى أقصى الطرف الآخر، فجعل سكان مدينته الفاضلة كائنات غير بشرية سعادتنا هي الكسل المطلق، لهم حقوق وليس عليهم أي واجبات.<sup>(٣١)</sup>

وهي روايته «السود من حقل الميناخ» يقدم لنا معهري موسى (المولود عام ١٩٢٢ كذلك) «عصر العسل» من خلال تمرد أحد أفراد علي مثاليات عصره، تلك المثاليات التي أتاحت العمل والسكن والجنس للأفراد بضئيل نظام لا يتيح - بطبيعته - فرص الابتكار، أو حتى - كما هو مفترض - حرية التمرد عليه. هذا التمرد الذي نلناه لفقدنا روح الدراما التي تسري في الرواية، ولأصبحنا أمام مجرد عمل وصفي.

فالسود من حقل الميناخ لها وجهان: وجه وصفي هو الجنة التي يصل إليها الإنسان بفضل تقدمه التكنولوجي ومثالياته الأخلاقية، ووجه درامي هو التمرد على هذه الواجهة الجميلة، مما يذكرنا بيتك القليل:

ذو العتل يشقى في التميم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة يتعم

عصر العسل يوتوبيا تحذيرية، تعلن أن الإنسان لو واصل أسلوب حياته الحاضر فمن المحتمل (والقن مجرد احتمال في مقابل التاريخ الذي هو واقع) أن تصل البشرية إلى نظام يحقق عكس الأمور منه، بمعنى أن الجنة تصبح جهنم، لكن، فلفتته: لقد كان ذلك بالنسبة لأقلية فقط، فعندما يجري الاستفتاء على تأييد النظام أو معارضته، أبقت الأغلبية النظام، ويقدر ما أتاحت لنا المناقشات التي جرت قبل هذا الاستفتاء التعرف على ثغرات هذا النظام بفضل معارضة أمثال بروف - ومعناه بالعربية برهان - وهومو -

ومعناه الإنسان - بقدر ماؤدنا إيجابيا بمثابة نظام يتيح هذه التناقضات الحرة، وهي ضوئها يحسم الاستقناة، مصيره، وهو أمر كلما نغثر عليه هي تاريخ اليونان، لأن واضح اليونان غالبا ما يكون بمثابة الإله بالنسبة لمدينته الفاضلة، نظامها وقوانينها منزلة من عدم، وعلى سكان مدينته أن يطبقوها باعتباره قد اختار لهم أفضل النظم، كما يختار القومي للعصر، لذلك إضافة تحسب لمصري موسى في عصره العنصر.

فمصري موسى لا يشرح لدينته كما يشرح بعض من قدموا لنا أحلامهم بدمهم، لكنه يواجهنا بها كواقع مستقبلي، لأننا كما تمودنا دراسة الماضي ليلقي الضوء على الحاضر، فإنه الآن يقب لنا مرآة الزمن، لأن صورة المستقبل يمكن أيضا أن تعد حاضرتنا - على حد تعبيرة هي مقدمته الموجزة - بعيد من البصائر التي لا غنى عنها، فتحن الآن بعد أربعة قرون تقريبا من الحرب الإلكترونية الأولى التي خربت الأرض في بداية القرن الواحد والعشرين، أي أننا في حوالي عام ٢٠٠٠<sup>(١)</sup>، وهذا اكتفى مصري موسى بدور المؤلف دون أن يضيف إليه دور المشرح، وإن كان دوره كمتنب لا يخلص على قنائه، لكن يبدو أنه لا يريد أن يتحمل مسؤولية انفراد بنبوته، لهذا فهو يقدم لنا من طلالها خبرته ومخاوفه من أن تصل البشرية إلى نظام لا خير في تأييده ولا خير في معارضته، فكلاهما مَرَّ رغم أن كلا من المبرزين بلوح بحلم سراي، أحدهما يتوهم أنه يمكن أن يحقق سعادة المجموع بالقضاء على المشاعر الفردية والطاقية، كان يلغى على مؤسسة الزواج، وبالتالي مؤسسة الأسرة وتربية الأطفال تربية عقلانية، نظام شعاعه «من الإنسان القرد إلى الإنسان الملائكة»، وتعريف الملائكة هنا «ذلك الإنسان الذي تسيطر ملكاته العقلية على جسده سيطرة تامة لا مجال فيها للمواطف»<sup>(٢)</sup>، وحلم سراي آخر يستمد مقاومته من وجود «إمكانية بيولوجية أو نفسية نحاول في الوقت المناسب منع الإنسان من الخرق في السعادة»، وتضعه في وضع يكون مضطرا فيه إلى طرح الأسئلة لصناعة تطوره القومي المستمر<sup>(٣)</sup>، ولهذا فهو حلم يقف في مقابل الحلم الآخر ويعتبره ديانة ضد الطبيعة ارتكها الإنسان وهو يقف على قمة تطوره.

وعصر العمل يشمل المعصورة كلها، أو بتعبير أدق ما تبقي منها بعد الطراب الكبير، فهذا الباطني أصبح وطننا واحدا تسوده لغة واحدة، وصلت إليه البشرية لتتجه تلك الحرب الإلكترونية الأولى التي أنهت كل شيء في بضع دقائق، عدا بضغ مئات من العلماء والخبراء استطاعوا التوجه لأنهم كانوا في مخاض حسيمة، وكان من الممكن أن تتغير صورة كوكب الأرض لو أن هؤلاء الأسلاف استخدموا نظرياتهم العلمية في خدمة

الصناعات الاستهلاكية والزراعية، واستقلال الصناعات والمحيطات بدلا من تبديدها في وسائل التهديد هذه.<sup>(١٢٧)</sup> يقول هرمود: «إن ما يدهشتني هو هذا الغداء الشديد الذي كان ينعمره ذلك الإنسان القديم للومعة.. إن شريعة الغاب هي المصور الظلمة كانت تبع القتل عند الجوع، ورغم هذا فالحيوان لم يقتل حيوانا من جلسته، وظل الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يعارض قتل أخيه الإنسان.. على المستوى الفردي والمستوى الجماعي»<sup>(١٢٨)</sup>. فعصر العمل - وواضح أنه من أسماء الأضداد - نذير وتحذير بما ينتظر البشرية من مصير لو لم تغير من هذا الاندفاع التدميري في الحقيقة التي نعيشها الآن، والتي أوجت توليفها بهذه الرواية الاحتجاجية.

ونتيجة للإشعاعات القاتلة والحارقة والمدمية التي أطلقتها هؤلاء الأسلاف المتحرفون فقد دمورت الحياة تماما، وورث الأحفاد عنهم خرابا تخلق فيه الغازات السامة والأشعة القاتلة، مما أجبر التاجين على أن ينفطوا ذلك الجزء من الكوكب الأرضي الذي أقاموا فيه بقطاء زجاجي يحول دون تسرب هذه الإشعاعات القاتلة، لكنه لا يحجب ضوء الشمس ولا حرارتها. وهكذا يلاحظ أن كل مدينة من مدن روايتنا العرب تحتل من خطر ما، إما بحداد سويدي قديمة القاء، أو أشعة حرارية لجبل الجودي، أو بقطاء زجاجي لوطني عصر العمل.<sup>(١٢٩)</sup>

كما أعلن قادة عصر العمل أنهم في سباق مع الزمن، لأن هذه المعمورة التي يعيشون فيها مؤقتة، قد تصمد «مائة سنة أخرى أو مائتين قبل أن يلتهمها التطور الإشعاعي والحراري الذي تركه لنا أسلافنا بالأعبيهم العربية الدينية»<sup>(١٣٠)</sup>. لهذا فإن شعارهم الآخر هو «من كوكب الأرض إلى الفضاء»، وعليهم أن يرحلوا بأسرع ما يستطيعون عن هذا الكوكب الطينق حيث لم يعد صالحا للبقاء. نحن إذن أمام أعجوبة رواية للبرية، يظل من رحمها إشفاق على مصير إنسانيتنا. وفيما يلي بعض ملامح «عصر العمل»:

- الزواج يتم طبقا لقوائم، وبعد تقديم طلب بذلك إلى اللجان المحلية لترتيب المجتمع، وباختيار الآلات الحاسبة الإلكترونية حينما يأتي موعد الاستجابة للطلب، ومن جانب آخر وصلت الحرية الجنسية إلى حد إنشاء صالونات الحب الحر، وتجاوز الإحساس المرضي بالغيرة، وحل محله الفرح لأن شريك حياتنا سعيد بممارسة علاقة مع شخص أو أشخاص آخرين. لكن الحرية الحقيقية التي تتمتع بها المرأة في «عصر العمل» إنما تحققت عندما توقفت عن استعمال الرحم في إنجاب الأطفال، وتكفلت بذلك الأنابيب. وهكذا انتهت المؤسسة الزوجية بكل معانيها القديمة. ويمكن مقارنة ذلك بما قاله

بلوتارك (من حوالي 16م إلى حوالي 119م) منذ ألفي عام تقريباً في كتابه «ميكورنوس» حيث تولت قوانين هذا الشرع الإمبراطوري شؤون المواطنين من العمل والمال وحتى الوفاة. فالزواج لا يتم وفقاً ليهود الأفراد، بل وفقاً لمصلحة الدولة. وكما أن المساواة في توزيع الثروة سبب في امتصاص الحسد، كذلك فقد توطدت الخبرة بسماع الأزواج لزوجاتهم بمعاشررة رجال فادرين على إنتاج نسل يتمتع بصحة جيدة. ذلك أن الأطفال ملك للدولة قبل أن يكونوا ملكاً لأبائهم. لهذا فإن هذا النظام لم يعرف الزنا.<sup>(32)</sup>

فالمعملية التربوية تقوم على أساس «فصل الأطفال عن وعاء الأم» سواء في المرحلة الجنينية أو مرحلة الطفولة. مما أثمر نماذج بشرية مجردة من الإحساس الفردي، ومرتبطة بالنظام العام وأهدافه التطورية.<sup>(33)</sup> وهو ما يتقربنا بأسلوب الأطفال في أكثر من يوتوبيا أو يوتوبيا مضادة، بدءاً من جمهورية أفلاطون أول يوتوبيا في التاريخ. مما يدل على قلق المفكرين من نظام الزواج، لكن البشرية تلمسك به لأنه الأمثل - الذي توصلت إليه - عملياً.

تحققت حرية الإنسان عن طريق وصول البشرية إلى نظام عام لتوزيع العمل والطعام والدفع المكني والتعليم والفن والتكاملات الوظيفية والقيود على الميكروبات، وأسباب الحروب السطحية، وتنظيم عمليات الولادة والوفيات. فكم بعد النظام العام الذي يدير الحياة في المعمورة الآن في حاجة إلى أي نوع من أنواع الوفاة أو المباحث أو المظاهرات لتراقية الناس وضمان مصروفاتهم. إن كل شيء أصبح يدار بإحكام شديد... وهكذا أصبح الإنسان حراً.<sup>(34)</sup> ونحن نلمح رنة السطورية في هذا الكلام الذي يقول إن تحقيق الهدف أدى إلى عكس المطلوب منه. وأن الطبيعة البشرية جبلت على أن تحييق رغباتها لا يعود عليها إلا بالقل. وأن السعادة الحققة ما هي إلا في محاولة الوصول إلى الهدف وليست أبداً في تحقته. وتلك هي مفارقة «عصر العمل» التي بنى عليها صبري موسى.

وقد بلغت حرية «عصر العمل» حد إنشاء «ملاهي المناقشات العامة» التي تجري فيها عبارات الكلام الراضى، لدرجة أن البعض اعترف بمعارضة النظام ومهاجمته وهم يكونون ويشربون على حسابه. مما أصبح يشكل خطورة على التركيز العقلي للمواطن.<sup>(35)</sup>

كذلك وصلت الحرية إلى أن تتضمن وسائل الترفيه والمتعة المودة إلى التاريخ البشري القديم، وتجربة الحياة في أيامه: «فمن متاحف الأطعمة القديمة، إلى يوم



الطعام الحر، إلى تلك الرحلة المعجبية في القطار الهوائي، إلى الأرض الخراب.. إلى تلك التقلعة الأخيرة التي انتشرت ولا تزال، حيث يستطيع الإنسان أن يقضي إجازته في أحد المستشفيات ويطلب حقله بأي مرض من الأمراض القديمة التي انقضت ميكروباتها، ثم يرفد في سريريه وهو يرتجف بالحصى، أو يصرخ من آلام السرطان.. يعوطة الزوار من أهاريه وأصدقائه.. وهو يحكي لهم تلك التجربة المعجبية مع المرض الذي أمضى فيه إجازته<sup>(٣١)</sup>، إننا نحن الذين نعيش في «عصر البصل» - إذا صح القول إشارة للتعبير الشعبي - نضجك في سخرة من هذه «الثقة» لضمضية الإجازة، وهي دليل على السافة بيننا وبينهم، ولعلمهم يسقطون بدورهم من عاداتنا بدليل أنهم يمرضون هذا البرنامج التلفزيوني الفكاهي الأسبوعي عن حياتنا المعاصرة وهكذا تصبح المستغربة مثيالة لأن كلاً منا يرى عصر الآخر بعين عصره.

- كل مواطن له رقم تحتفظ تحته اللجنة العليا لإدارة الإقليم بجميع البيانات اللازمة عنه في الأرشيف الإلكتروني الشامل.

- يملك كل شخص «جهاز استخبار شخصي» يستطيع ضبط قنواته على شفق الآخرين، ويشاهدتهم حتى وهم نياماً، ومعنى ذلك هو القضاء النهائي على الخصوصية باعتبارها تنتمي إلى عصر البصل.

- البشر في عصر العسل لا يشعرون بالجوع ولا التعب، وإن كان بعضهم يشعر بالسام من حياته المعتادة الهائلة المضمونة.

- جميع المفردات المطلوبة للمخططة الإنتاجية للمعمورة الأرضية على شمولها توجد حسب الطلب في المعامل.

- التمرد على النظام يعتبر حالة مرضية تحتاج إلى إجازة صعبة محسوبة الأجر.

- يتمتع المواطن العادي بحوالي ٢٥٠ يوماً إجازة محسوبة الأجر، أي حوالي ثلثي العام.

- فكرة العقاب انتهت تماماً من المجتمع حيث إن جميع مبررات الجريمة قد انتهت تماماً، وأصبح ما يمكن أن يحدث مجرد خطأ يجب معالجته وليس معاقبته، مما يذكرنا بوليم موريس في يوتوبيا «الأرض التي لا مكان لها» حيث يعتبر الإجماع مرضاً عصبياً يحتاج إلى الطب والتعرض لا إلى القانون والتعذيب<sup>(٣٢)</sup>، وبالتالي فإن سموثيل بلكر (١٩٠٦-١٩٢٥م) يعلن ساخراً أن أهل يوتوبيا «أرون» يوقعون عقوبة على من يصاب

بمرض جسدي قبل من السمعين. لهذا فإنهم يكتمون هذه الأمراض ما استطاعوا .  
«ولايأس عندهم من إعلان الأمراض الخلقية على الملأ. فالواحد منا يقول لأصدقائه:  
لقد أصابني الليلة برد خفيف. أما واحدهم فيقول لإخوانه: لقد سرقت اليوم جوريا  
وأريد عرض الأمر على قوم». وهو طيب مهمته إصلاح الخلق المستقيم»<sup>(١٣)</sup>.

عند إجراء ما يسمى بالتحقيق والاستجواب الآلي ليس من الضروري النطق  
بالإجابات. يكفي الاستماع فقط. لأن الذبذبات التي تصدر عن حرارة الجسد هور  
الانفعال بالأسئلة. ينقلها المقعد الجالس عليه المستجوب إلى التجنة عن طريق العديد  
من الأجهزة الإلكترونية المركبة في المقعد نفسه. وهي الأرض. وهي الجدران. بل وفي  
سقف الغرفة نفسها.

نجح النظام في إغراق المواطنين في بحر الحيلة الفريدة المشوقة والسهلة<sup>(١٤)</sup>.  
وتعارض الرواية لقدها الذاتي. فبعض دافيد صديق يرمو: «أن أول ما يتعرض للخطر  
في مثل هذا النظام هو الذكاء البشري. ولقد وصلت مجتمعات التحل والتحل الأبيض  
إلى مثل هذه الحالة ومثل هذا النظام منذ مائة مليون سنة. وضربت المثل ببقائها  
للمستمر على إخلاصها البشري. القائلون الطبيعي. التطور المحيطة. والجزء في خدمة  
الكل»<sup>(١٥)</sup>. وهكذا نكون قد قطعنا هذا الشرط الطويل في مسيرة التطور لكي نصل إلى  
نموذج قديم من عالم الحشرات<sup>(١٦)</sup>.

لا ينسى عصر العمل ما وصل إليه من تطور صناعي. فيقسم العصور الصناعية  
بدا من عصر النحاس الأحمر معادن الصناعات الكهربائية. إلى عصر الألومنيوم معادن  
الطائرات. فعصر التيتانيوم معادن التوربينات الغازية والصواريخ وسفن الفضاء.

التيار الكهربائي يقطع سماء في وقت محدد ينام الناس بعده مريضين.

المواصلات الهوائية متعددة المناطق. موفقة بمجال العمل.

ابواب المجمعات السكنية ومداخلها في سقفها. حيث تهيئ الكبسولات بركائها.

في مرحلة من المراحل. وحفاظا على مساحات الأرض كان دفن الموتى يتم في  
كبسولات تدور في الفضاء. والحيز لزيارة الموتى يكون قبل أعوام إلى أن يحين دور  
الحاجز لمسفر لزيارة العزيز المشوَّط. وتكون الزيارة عن طريق إلقاء باقة من زهور  
الكريستال من صاروخ الزيارة لتدور في الفضاء إلى جوار الكبسولة التي تحمل رفات  
العزيز. لكنهم الآن يحرقون الرفات ثم يسطرونه في المياخر العامة حيث يتحول إلى

غازات ورواسب معدنية قليلة الحجم يحتفظ بها الأهل ضمن ذكرياتهم في زجاجات صغيرة.

- الطهو في البيوت مباح يوما واحدا في الشهر، وهم يوفرون المواد الخام المطلوبة لهذا اليوم. أما بقية الأيام فالوجبات الساخنة والباردة تأتي عبر الأنابيب، مما يذكرنا ببلوتارك في كتابه «حياة ليكوروغوس» حيث يقول إن ليكوروغوس وضع تشريع إسبرطة رغبة منه في القضاء الكامل على الرفاهية واستعمال حب الثروة لنظم استخدام الموارد العامة حيث يمرض على الناس أن يأكلوا أنواعا معينة من اللحوم حديدها القانون. كما منعوا في الوقت نفسه من تناول الطعام في بيوتهم، أو الاستعانة بالطهاة، أو أن يسمنوا كالحبوانات التهمة في بيوتهم. لأن ذلك لا يفسد أخلاقهم فقط، بل يفسد إحساسهم أيضا<sup>(١١)</sup>.

- هناك محطة للقضاء على الأماصور وتوجيه العواصف وتوليد الحرارة من الغيوم الكثيفة.

- يواجه النظام العام معادلة صعبة تتعلق بموارد الإنتاج والفضلات الأدمية ونفايات الصناعة التي تصرف في الهواء الصاحبة ومياه الأنهار حتى أصبحت مسممة تماما هي والهواء في غالبية البضائع المكشوفة لخلق فيها سحب الكربون والكبريت. فالإنسان هو المخلوق الذي استطاع خلال بلايين الأجيال من سلالاته أن ينتج جميع المخلوقات الأخرى التي كانت تشاركه الحياة. فلم يبق أمامه غير الطبيعة فليطعمها أيضا<sup>(١٢)</sup>.

فمدينة صبري موسى إذن تختلف عما سبقها من مدن. لأنها ليست مدينة مبنية وسط مدن بشرية أخرى ناقصة معرضة لقيام حروب بينها، ولأنها مهددة بالحرب نتيجة لذلك فإن الاستعداد للحرب جزء من نظامها. ولا هي كوكب الأرض كله، ولا حتى كوكب في الفضاء، بل هي محكومة بمرحلة تاريخية مؤقتة، وحدودها مهددة بكارثات مهيولة من مخلفات الحضارة البشرية. تتأرجح ما بين الإشعاعات الثقيلة والغازات السامة ووحوش طينية خلقت نتيجة ما طرأ على جيناتها من تغيرات يسبب ذلك كله. وبمعنى آخر أنها مدينة ليست في حالة سكون، بل هي حركة دائمة من وإلى سكانها «من الفرد إلى الملائكة» وحركتهم «من كوكب الأرض إلى الفضاء... أي هي حالة تغير وتطور، لهذا فإن النظام طرح برنامجا تطوريا بالاستفتاء العام، يتراوح ما بين زيادة قبضته بحسن الخلايا العصبية لتصويب عمليات الاستقبال والشعور عند هؤلاء الذين استمعوا أو توفقوا عن تيار الحياة للرسم مثل السهدين «هوميو» و«بروف» ممن أطلقوا على أنفسهم «البناء

الطبيعة، حيث استبدلوا بشعار «من الأرض إلى الفضاء» شعارا عكسيا هو «العودة إلى أرضنا» وإعادة اكتشافها.. كما تضمن الاستفتاء إلغاء مؤسسة الزواج والأسرة وما يستتبعه من إلغاء المساكن واستبدال الطابق بها.

وقد رفض «إنهاء الطبيعة» علاج عقولهم كيميائيا، بزعم عودة السيطرة المافقة على أنفسهم، واعتبروا ذلك أسطوريا من أساليب القهر والاستبداد التي تؤكد أن نطق برأسها على البشرية من جديد. فكان الحل الثاني هو انسحابهم من عصر العسل والخروج إلى الطبيعة في ذلك الجزء المهجور من الأرض الذي سيهيمنون إليه. وهو لا يقل حسودا عن الحل الأول المرفوض. حيث إن هذا الجزء المهجور لا يمكن لإنسان أن يعيش فيه بسبب ما أصابه من طراب، وما به من نشاط إشعاعي ووحوش طينية تسبح في عجينة الطغيان الرخوة.

وهكذا كان يوم الخروج يوما مشهودا، زحف فيه مواشي عصر العسل هؤلاء العارضين وهم في طريقهم إلى مصهرهم المثلث. وقد نكست الأعلام تعبيرا عن حزن النظام على هذه الأقلية التي تعلى هزيمة في مسيرة التطور. ونحن نحس بالتصال نبرة السخرية التي تشوب الرواية من أولها إلى آخرها حين تنبأ أنه لم يستعمل قصة هذا الخروج وأسماء الخارجين على البوابة الخارجية التي خرجوا عنها كما قلت البوابة الضخمة قابلة للتفتح والغلق من الداخل كمرآة الخلية واحترام الحقوق البشرية التي يتبعها النظام للبشر. لأننا ما كنا أن ندرك مدى تلك الحرية حين حاول هيمو أن يعود بعد أن هاله ما رأى وماضى في الخارج. لكنه ظل يدق تلك البوابة الخارجية الضخمة دون أن يستجيب له أحد، فقد كانت فيما يبدو كيوابات الحصون تفتح من الداخل للخارجين ومن يؤذن لهم بالدخول، لكن لا يفتحها من الخارج. وأنت حر أن تخرج، لكنه ليست حرا أن تعود.



إذا كان حلم اللجنة اعترافا من المؤمنين بها بشقاء حيالاتنا الأرضية، فإن إبداع اليوتوبيات واليوتوبيات الخند على طول التاريخ البشري اعتراف من مؤلفيها بقلقهم على مستقبل كوننا الأرضي. ومقارفة اليوتوبيا أنها تساؤل - في شكل إجابة - عن هذا المسير، أما إجابته فمتركة لنا ولأجيالنا ملوكا فرديا ونظما اجتماعية وسياسية.

## الهوامش

- (١) مارية لوزيا بوليفي- الدبنة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د. عطاهة أبو السعود، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢.
- (٢) المرجع السابق، مقدمة الترجمة، ص ١٦.
- (٣) المرجع السابق، ص ٦-٥.
- (٤) المرجع السابق، ص ٣٩٥.
- (٥) المرجع السابق، ص ٩١.
- (٦) المرجع السابق، ص ٩٥.
- (٧) المرجع السابق، ص ١٥٨.
- (٨) المرجع السابق، ص ١٩٤.
- (٩) المرجع السابق، ص ٢١٢.
- (١٠) المرجع السابق، ص ٣٣٦.
- (١١) نجاد شريف، سكان العالم الثاني، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٩٩٢، ج ١، ص ١٩٥.
- (١٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٢١.
- (١٣) المرجع السابق، ج ١، ص ١٢٥.
- (١٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ١١، ٢١.
- (١٥) المرجع السابق، ص ٦٨.
- (١٦) المرجع السابق، ص ٩٧.
- (١٧) أحمد عبد السلام التتائي، الطوفان الأزرق، دار التأسيسية للنشر، ١٩٧٨، ص ١٢١.
- (١٨) المرجع السابق، ص ١٨٨، ١٨٩.
- (١٩) المرجع السابق، ص ٢٠٩.
- (٢٠) المرجع السابق، ص ٢١١.
- (٢١) يوسف الشاروني، القصة تطوراً وتحرراً، الهيئة العامة لتصور الثقافة، مارس ١٩٩٥، ص ٢٤٢، ٢٤٣.
- (٢٢) حسين قنزي، هروب إلى الفضاء، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص ٨٢.
- (٢٣) يوسف الشاروني، مع الرواية، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩١، ص ٢٥٦.
- (٢٤) صبري موسى، السيد من حفل السباح، الهيئة العامة لتصور الثقافة، ١٩٩٥، ص ٨٥، ١١٢.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ١٧٨.
- (٢٦) المرجع السابق، ص ١٠٦.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٢٨.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ١٢٤.
- (٢٩) المرجع السابق، ص ١١٧.
- (٣٠) الدبنة الفاضلة عبر التاريخ، ص ٩.
- (٣١) السيد من حفل السباح، ص ١٤٥.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٢٨.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٨٩، ٩٠.

- (٢١) المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦١.  
(٢٢) د. زكي نجيب محمود، أرض الأملاني، كتاب الهلال، دار الهلال، ١٩٧٧، ص ١١٧.  
(٢٣) المرجع السابق، ص ٨٩.  
(٢٤) السيد من عقل السيلاني، ص ٩١.  
(٢٥) المرجع السابق، ص ٩٠-٩١.  
(٢٦) المرجع السابق، ص ١١١.  
(٢٧) المدينة الممتدة عبر التاريخ، ص ٦٩.  
(٢٨) السيد من عقل السيلاني، ص ٩٢.



# نظرية الحب عند الشعراء التروبادور Trubadour وأثرها في دراسة شعر الغزل الأيوبي

د. إبراهيم أحمد طعم

تمهيد

المصطلح والتسمية

يبدو إشكالية إنشاء المصطلح للدلالة الدقيقة على حب الشعراء التروبادور Trouba-  
dour، جليلة في الدراسات العربية، فقد أطلق على هذا الحب بالفرنسية -Amour Cour-  
tois وترجم إلى الإنجليزية Courtly Love، وتزاحم العربية تسميات عدة للدلالة عليه،  
فهو عند يوسف خليفة «أدب القروطين»<sup>(١)</sup>، وعند شهير القلعاوي ومحمود عكي «الحب  
القروسي»<sup>(٢)</sup>، وعند محمد غلومي «فن الحب العف»<sup>(٣)</sup>، وعند عبد الواحد لؤلؤة  
«الحب البلاطي» أو «حب القصور»<sup>(٤)</sup>، وعند مريم البغدادي «أدب المجاملة»<sup>(٥)</sup>، وأما  
مترجم كتاب «الحب والعفة» لنتيم دو روجمون D. de Rougemont فيأثر اللفظ  
الفرنسي الدال على الصفة courtois أو اللفظ البيروغيسي cortesia فسماء «الحب  
الكورتوازي»<sup>(٦)</sup>.

ورفض محمد إسماعيل موافي معظم التسميات السابقة، وحاول أن يرسخ استخدام  
«الحب الطروبادوري» للدلالة على الشعر البيروغيسي، وفيما عدا ذلك استخدام «الحب  
المهذب/الرفيع/الراقي» لثبوت عدم تضمن هذا الاستخدام حكماً أخلاقياً، كالذي تحمله  
مثلاً تسمية «الحب العف» التي يمكن أن يؤيدها فريق من التقاد، ويعترض عليها فريق  
آخر<sup>(٧)</sup>، والحقيقة أن تسمية «الحب المهذب» تحمل في ذاتها حكماً أخلاقياً أيضاً.  
كما أن عزل تسمية «الحب الطروبادوري» للدلالة على الشعر البيروغيسي من تسمية

د. طعم اللغة العربية - جامعة العين - الإمارات العربية المتحدة.

«الحب المذهب» للدلالة على الشعر غير البروقسي، مبني على أساس البقعة الجغرافية التي نشأ فيها هذا الشعر. ولم يكن على أساس الشعر نفسه الذي يشكل محور القضية. إن وضع أي مصطلح يفترض أن يحيط بتفاصيل أي ظاهرة أدبية ينبغي أن يستقن من خلال الظاهرة ذاتها. وليس من خلال متعلقاتها كالبقعة المكانية أو الحقبة الزمانية بحيث يقتضي اللفظ المختص على اللفظ المشترك. فالشعر التروبادوري يمثل ظاهرة فنية ينبغي أن تدرس بصورة متكاملة. بغض النظر عن نشأتها في «بروقس» Provence واستمرارها إلى سائر أوروبا، ذلك أن الضامين الفكرية والفنية بقيت تدور في المسار ذاته. فالضمون العام الذي حملته قصائد جيوم دي لوريس Guillaume de Lorris أول شعراء التروبادور هو ذاته الضمون العام الذي حملته قصائد جيهوت ديور في السائر شعراء التروبادور آخر كبار شعراء التروبادور، وهو أيضا الضمون العام الذي حملته قصائد تشوسر Chaucer التي نظمها على لسان العاشق التروبادوري ترويلس Troilus في محبته كرسيدا Criseida. مما يؤكد ضرورة استخدام تسمية «حب الشعراء التروبادور» للدلالة على الحب، وتسمية «شعر التروبادور» للدلالة على الشعر.

إن تعدد الترجمات الدالة على هذا الحب يعود إلى غربة نشأة حب التروبادور في إقليم بروقنس Provence جنوب فرنسا في آخريات القرن الحادي عشر الميلادي، وضوح الأصول التي ارتكأ عليها، أو تأثر بها، هذا من ناحية. واجتهاد الدارسين العرب اجتهدا فرديا لوضع تسميات معينة، لتطوي على فهمهم لطبيعة هذا الحب. والظروف التي نشأ فيها، إما اعتماداً على وصف الواقع الذي أنتج في سياقها الشعر (أدب القربان/الحب القروسني/أدب المجاعة) وإما اعتماداً على قراءاتهم للشعر نفسه (الحب العذرا/الحب المذهب)، وإما اعتماداً على الدلالة اللفظية للمصطلح الأجنبي<sup>(١٤)</sup> (الحب البلاطي/حب القصور) من ناحية أخرى.

ولتداخل بتسمية الشعراء التروبادور Troubadour تسميات عدة أخرى، هي: التروفير Trouvere وهم الشعراء الذين ظهروا في شمال فرنسا بتأثير التروبادور. والجونفلير jongleur وهم الفنانون الجوالون الذين يمسحرون طاقاتهم الإبداعية في خدمة الشعراء التروبادور، فينشرون أشعارهم مفتاحاً من خلال لجوالهم. وكان هؤلاء يحظون من جراء تيميمهم للتروبادور بالكسب المادي والثبات الأدبي، وكانوا يقومون بمهمة «الرسالة» بين العاشق التروبادوري والسيدة المحبوبة. وأما تسمية الهينستزل Hein-



nostre فكانت تطلق على البجوتغليز بعد أن يتخلى عن التجوال، ليتفرغ لخدمة صاحب البلاط بموهبته، أي يصبح من التروبادور<sup>(١٨)</sup>.

هذه التفرقة القائمة أصلاً على الوظيفة التي يؤديها هؤلاء، لا تحول دون التداخل بين التروبادور Troubadour والبجوتغليز Jongleur، فالبجوتغليز من السهل أن يتحول إلى تروبادور، كما أن تأثر المينستريل Menestrel بشعر التروبادور يجعل من الصعب الفصل بين شعر هذا وذلك. بصرف النظر عن نشوء شعر التروبادور في جنوب فرنسا، ونشوء الآخر في شمالها، فالشعر التروبادوري يمثل ظاهرة فنية لم تقتف على التنجولين فحسب، بل تعدتها إلى النساء وذوي الألقاب والسلطة، وقد كان يطلق على هؤلاء جميعاً تسمية «الشعراء التروبادور» مما يعني أن تفسير هذه الظاهرة ينبغي أن ينطلق من بدايتها، أي قبل أن يتسع تأثيرها إلى شمال فرنسا، أو تضم ذوي الألقاب والسلطة، وتحترف النساء هذا الفن.



## نشأة الظاهرة

أشار معظم الدارسين إلى عراية نشأة هذا المظهر إن كان حديثاً جديداً في المجتمع الأوروبي. يقول موريس فالنسي M. Valency معبراً عن هذه العراية، «الطريقة التي تبناها شعراء التروبادور في القرن الثاني عشر الميلادي تبين ما درجت عليه أشعار الحب في تراثنا. والعراية تتأتى من خلال تمجيد هؤلاء الشعراء للمرأة، وشيوع تمجيدهم وسط مجتمع يرى المرأة كائناتاً للقسمه البصيرة، ويؤدي إلى الضرر والهلاك»<sup>(١٩)</sup>.

وقد ساهمت الحكايات الشعرية الفيللو Fabliaux في تصوير المرأة مرووسة، لا تمتلك روحاً كالرجل، وكانت تخضع للتسلية الاجتماعية، ونقد الطبقة الوسطى بأسلوب ساخر لا يخلو من الفحش<sup>(٢٠)</sup>. ولعل الدور الكبير في تغذية هذه النظرة للمرأة آنذاك يرد إلى رجال الكنيسة، فقد رفض هؤلاء إقامة أي صلة عاطفية بين الرجل والمرأة وأطلقوا على المرأة نموت عدة منها: «أعظم وباء، باب جهنم، سلاح الشيطان، حارس متقدم إلى النار، دودة إبليس، سهم الشيطان.. وجاء الوعاظ والأخلاقيون ليكملوا هذه التقاليد»<sup>(٢١)</sup>.

ويستغرب الفرد جيانرو Alfred Jeanroy تلك الانطلاقة الفكرية في بلاد وعصر تغلقت فيهما المسيحية بعق، فيرى أنها تبدو في تضارب كامل مع ظروف نشأتها على

أرض الواقع، حيث التعاليم المسيحية مترسطة في المجتمع، ويتابع رجال الكنيسة من كتب تطبيق ما يوجه إلى هذا المجتمع من تعاليم، وكانت القوانين المدنية تعبط من شأن المرأة. وقد تجاهلت هذه الأشعار تلك الظروف، والتوجيهات لتتغنى بحب (أثر) يوضع فيه الرجل تحت اقدام المرأة، فلا يبدو كونه دمية أو عبداً<sup>(13)</sup>.

وفي المقابل، كانت تبعية السيدة لزوجها الفارس، تضفي عليها قدراً من الإجلال، فقد كان رعايا الزوج يدينون للسيدة بالخضوع، ويسمعون إلى نيل رعاياها، مما يمكن المرأة/السيدة من الإفادة في تحسين أوضاعها في المجتمع، خاصة أن أخلاق الفروسية التي يلتزم بها الفارس التزاماً دينياً للكنيسة، تنص على أن يكون لديه العدل والإخلاص معاً، كما يجب عليه أن يحمي الفقراء من الناس حتى لا يستطيع الأغنياء ظلمهم، ويساند الضعفاء حتى لا يستطيع الأقوياء فضحهم. كما عليه أن يعتمد عن كل مكان تكمن فيه الخيانة أو الظلم. وبما أن السيدات والأنبيات في حاجة إليه، يجب عليه مساعدتهن بكل قوته، إذا أراد كسب التفريط والتواكل إلا أن من واجبه احترام النساء، وحمل عبء كبير لعملية حقوقهن<sup>(14)</sup>.

لقد فتح الالتزام الذي يتعهد به الفارس أمام الكنيسة باباً لأخلاق الفروسية التي تضمن عملية المرأة واحترامها. هكذا ساهمت الكنيسة - دون أن تدرك ذلك - في فرض احترام المرأة<sup>(15)</sup>. هنا الجانب الشرقي، استقبلت زوجات الفرسان والنبلاء، فقيرين إلى البلاط الشعراء الثروبانور Troubadours أو الشعراء الجوالين Menestrels الذين كانوا يطوفون من مكان لآخر، ويقفون في الأماكن العامة من أجل الموسيقى والغناء، أو عرض الألعاب المضحكة، ويحظون بانجذاب شعبي كبير<sup>(16)</sup>.

قربت السيدات هؤلاء الشعراء إلى البلاط لينظموا الشعر متمثلين بأخلاق الفارس الذي يعظم روح المرأة وتقائها قلبها. وتؤثر عملية التقارب بين الطرفين على تبادل التذعة، فالشاعر الثروبانوري يملك للسيدة دون تحفظ وهو بالنسبة لها صاحب إسطاعة ملزم بمعاونة سيدته، وهي تمنحه المساعدة والحماية في مقابل خدمته العاطفية أيضاً، فتصبح الابتسامة بالنسبة له أحسن عطية حرب *bonne-doe* وأحسن أجر<sup>(17)</sup>. وقد جعل شعرهم باللهجة البروفنسسية ذات الطابع الشعبي، ذلك أن الغاية المرجوة هي السعي لإحداث التحول الجذري في نظرة المجتمع للمرأة، بإيجاد فن شعبي مضاد لحكايات الفاييرو Fabliaux يسجل ذروة السلطة الأنثوية أمام العشق الجامع لروح المرأة وليس لجسدها.

وعلى الرغم من المكانة الرفيعة التي كان يحظى بها شاعر التروبادور، نظراً للمهبة الاجتماعية التي كان يؤديها لمسيده، فإنها تطوي على خطوة بالغة، إذ ينبغي ألا يتجاوز الشاعر حدود العفة في السلوك، والعفة هي التعبير الشعري، أي يتوجب عليه كبت الجوانب الشهواني كبتاً تاماً. وتؤكد بعض الدلائل أن مهابة الشاعر في تصوير هواطفه تجاه السيدة قد تدفع بالفارس (الزوج) إلى الريبة، ومن ثم إلى الانتقام. فالتروبادور بربارد Bernard الذي أحب زوجة كونت فانتادون Ventadorn نفي إلى نورمانديا من جراء الريبة بأن الحب يقتصر على الشعر. فحسب<sup>(١٢)</sup>، وقطع لسان أحد الشعراء التروبادور من جراء الريبة في علة العلاقة بين الزوجة والشاعر أيضاً<sup>(١٣)</sup>.

## (١)

### الملاح العامة لنظرية الحب عند الشعراء التروبادور

مما يلت النظر، أننا نجد عند الشعراء التروبادور كلهم الأحاسيس نفسها، والمواقف نفسها، والموضوع نفسه، كما يلت وجود جانب صفاحي أكيد واصطلاحي في هذا الشعر<sup>(١٤)</sup>، حتى إن أحدهم قال: «يبدو أن شعر الجنائين برمته كان من عمل مؤلف واحد، يمتدح محبوباً واحداً»<sup>(١٥)</sup>. ويرى هذا التشابه أن شعرهم جاء ثمرة لنظرية عامة في الحب تقوم على أحكام، وقوانين محددة ينبغي أن يفيها الشاعر في إظهارها. وهذه الأحكام كما نقلت عن لوشابيلان Le Chaplain في كتابه «فن الحب L'Art D'Aimer» الذي كتب باللاتينية<sup>(١٦)</sup>.

- ١ - تجنب البخل. فهو آفة خطيرة، ومارس - بخلاف ذلك - الكرم.
- ٢ - تحاش الكذب دائماً.
- ٣ - لا تكن ضامماً.
- ٤ - لا تقش أسرار الأصدقاء.
- ٥ - لا تكلم من كاتمي أسرار حبيبك.
- ٦ - احفظ نفسك عفيفاً من أجل حبيبك.
- ٧ - لا تحاول التمثل من حبيبة إلى أخرى.
- ٨ - لا تبحث عن الحب عند امرأة ستشعر بالعار إن تزوجتها.

- ٩ - كن على استعداد تام لتلبية أوامر السيدات.
- ١٠ - كن جديراً بامتلاكك «فروسية الحب».
- ١١ - اظهر - في كل مناسبة - بمظهر التؤدب اللطيف.
- ١٢ - عند اختراقك من لذة الحب لا تتجاوز حدود رغبة حبيبته.
- ١٣ - احتفظ ببعض الحياء عند ممارستك لذة الحب.
- وهذه القوانين كما نقلت أيضاً عن لو شافيلان Le chaplain<sup>(١٣)</sup>
  - ١ - الزواج ليس عذراً مقبولاً، لأنه ضد الحب.
  - ٢ - من لا تملكه الفراء، ليس بمقدوره أن يحب.
  - ٣ - لا أحد يستطيع أن يكون على علاقته في وقت واحد.
  - ٤ - من المرجح أن الحب يقل أو يكثر دائماً.
  - ٥ - لا قيمة لما يناله الحب دون رضا محبوبته.
  - ٦ - لا يستطيع الرجل أن يحب إلا بعد البلوغ.
  - ٧ - إذا مات أحد العاشقين، فعلى الآخر أن يتكلم مستفيض، ثم ترتبط بملاقة أخرى.
  - ٨ - لا أحد يستطيع أن يحب حقيقة دون أن يكون مدفوعاً بأمل الحب.
  - ٩ - يهرب الحب من بيت البطل دائماً.
  - ١٠ - لا يليق بالمرء، أن يحب سيدة سيئ السمعة بالعار إن اتخذها زوجة له.
  - ١١ - لا يرغب العاشق الحقيقي بقبولات غير قبولات حبيبته.
  - ١٢ - نادراً ما يستطيع الحب أن يستمر، عندما يكون مذاقاً بشكل واسع.
  - ١٣ - الاستمالة السهلة في الحب لا وزن لها، وهي لا تمنحه فهمته الفعلية إلا بصعوبة.
  - ١٤ - على العاشق أن يعتقد لونه حياً بحضور حبيبته.
  - ١٥ - على العاشق أن يرتعش قلبه في حالة رؤية محبوبته فجأة.
  - ١٦ - الحب الجديد يطرده القديم.
  - ١٧ - التميز وحده يجعل العاشق جديراً بهذا الحب.
  - ١٨ - عندما يفتر الحب، يضعف بسرعة، ونادراً ما يعود إلى حاله الأول.

١٩ - يكون العاشق فرياً.

٢٠ - الغيرة الحقيقية هي التي ترسخ وجود الحب.

٢١ - تزداد الغيرة وحرارة الحب من شك المرء في حبيبته.

٢٢ - لا بنام، ولا ياكل من صهرته الأم الحب.

٢٣ - أي قرار يتخذه العاشق ليس بالضرورة أن يصل إلى فكر محبوبته.

٢٤ - العاشق الحقيقي لا يجد أي تصرف يقوم به حسداً، إلا خالف هذا التصرف رضا المحبوبة.

٢٥ - لا يستطيع العاشق أن يرفض أمراً لمحبوبته.

٢٦ - لا يجرؤ العاشق أن يزلوي من لذات حبيبته.

٢٧ - أدنى درجة من الزهو تدفع العاشق إلى إسائة الظن بحبيبته.

٢٨ - لا يحب حقيقة، ذلك الذي يتقاد إلى كثير من القصور.

٢٩ - يكون العاشق الحقيقي مشغول الفكر بطقف حبيبته.

٣٠ - لا شيء يحول دون حب امرأة من قبل رجلين، ولا شيء يحول دون حب رجل من قبل امرأتين.

<http://Archivebeta.Bakhril.com>

يرى جاك هوسا Hossa أن من المحتمل أن يكون الجلساء أو الخادمون في بلاط كوتيسة شامباني في ذلك العصر، قد حصلوا على مجموعة أحكام سهلة الحفظ كانت تحت تصرفهم أنواع صغيرة من تعاليم الحب المسيحي، أوجزت جوهر التزاماتهم الجمالية<sup>(٢١)</sup>، ويرى روجمون Rougemont أن الشعر العاطفي الكورتوازي استمد وعيه - على الأقل - من الجو الديني الكاثوليكي الذي يمجّد العفة، ويرتد في أصله النطق إلى المذاهب المنوية الجديدة في آسيا الصغرى، والكنائس البوغوسيلية في دالاسيا وفي بلغاريا، وهذا المذهب الكاثوليكي جزء من التيارات الفنوسية gnostique الكبرى، فالحب الذي يفتنون به لم يكن سوى تصعيد للشهوة الجنسية برفعها إلى المستوى المثالي<sup>(٢٢)</sup>.

وقد اعترض شارل هاروش Charles Haroche على فرضية روجمون Rougemont فزاع أنها متناقضة، ذلك أن هذه العقيدة قد وُكّيت في فرنسا مذهب الهيكل Temple والمسيح d'esse وكذلك انتشار عقيدة الحب بلا دنس لمريم العذراء، بذلك يرجع التناقض بين الحب العذري وتعبيره الشوري والصوفي إلى التناقض بين الهرطقة والأورثوكسية

المسيحية<sup>(٣٦)</sup>. إضافة إلى أن فرضية روجمونت Rougemont هذه تجعل مفردات الشعراء التروبادور تعمل بين سطورها معنى دينيا. يحولها إلى رسائل مرموزة<sup>(٣٧)</sup>.

وسعى بعضهم إلى أن يرد شعر التروبادور لأسلوب عربية أثرت فيه. وقد كان الرابع الإسباني خوان أندريس Juan Andre's أول من أشار في القرن الثامن عشر الميلادي إلى التشابه بين أشكال الشعر العربي في الأندلس والشعر البيروني، واتلمح منه في إيطاليا وشمال إسبانيا<sup>(٣٨)</sup>. وتستند لتتبع التأثير العربي الأندلسي في شعر التروبادور عدد من الباحثين العرب منهم: عباس محمد<sup>(٣٩)</sup>، وعبد الإله ميسوم<sup>(٤٠)</sup>، وعبد الهادي زاهر<sup>(٤١)</sup>. وفي الوقت الذي رفض فيه روجمونت Rougemont أن يكون للعرب أي تأثير في شعراء التروبادور لأنهم «على ما يبدو كان لهم نصيب ضئيل من الثقافة، لا يمكنهم من الوقوف على هذا الشعر»<sup>(٤٢)</sup>. نجد غرينهاوم Grunbaum يؤكد أن التشابه في الصنعة الشعرية يكفي وحده ليدل على اعتماد الشعراء التروبادور في أشعارهم على نمط عربي<sup>(٤٣)</sup>.

#### الشعر في ضوء النظرية

كان الشعراء التروبادور يسمعون غرائهم للثناء، ويحتشرون الشاعر منهم إذا قرأ شعره إغذاء غير مصحوب بالموسيقى، أو إذا جعل قصيدته قالباً للقصص والحكايات غير الغرامية، فمقومات شعر التروبادور الأساسية هي: التلمح البيهني، والشكل العروضي، والمضمون الغرامي<sup>(٤٤)</sup>. وتختلف مساندتهم في الغالب من مست أو سبع مقطوعات، وكل مقطوعة تتكون من جزأين: الأول هو ما يعرف بالفصل، والفصل ثلاثة أشطر فأكثر تنتهي بقوافي متماثلة، والثاني هو الفصل الذي تتفق قافيته مع قافية نظيره في كل مقطوعة. ويتكون من شطر أو شطرين. والفصل النهائي في آخر مقطوعة هو الخرجة<sup>(٤٥)</sup>.

ومن الغرائس شعرهم الرعويات (الباستوريل) Pastorelas التي تدور حول قصة غرام بين فارس وراعية حبيبة، والفجريات (الألبا) Alba التي تتكرر فيها كلمة «الفجر» حيث يلخص الشاعر ليله مع الحبيبة حتى طلوع الفجر، والمحاورات/المجادلات (التسون) Tensos التي تدور حول اختلاف في وجهتي نظر<sup>(٤٦)</sup>.

وعلى الرغم من هذا التعدد في الأغراض فإن شعرهم عماده الحب الرفيع الذي تبرز فيه أخلاق القروسية المشتعلة على احترام المرأة، ولتجليل عفتها، ورفعها إلى مصاف الرمز الجمالي. فالشاعر التروبادوري في شعره يكتفي بما لا يجاوز حدود العفة، أي بما

يحفظ (الخصوبة) بشقيها، الخصوبة الفنية والخصوبة المعيشية<sup>(٢٢)</sup>. هذا الكيف لجماع (الأنثى) وحرمانها من الارتواء يدفع الشاعر إلى رفع (السيدة) إلى مرتبة (ربة الحب والفن). وبما أن الفنان لا يعطينا نسخة مباشرة من مشاعره، فهو لا يحتاج إلى أن يخبر في الحياة الواقعية الشاعر التي يمرر عنها قلبه، بل إنه عند وضع العمل الفني قد يكتشف مشاعر جديدة ممكنة<sup>(٢٣)</sup>. دور السيدة - بهذه الصورة - ينصب على ضرورة وجود (موضوع للحب يبحث في (الأنثى) التوتر الدائم، ويجب عنها السكون المراتف الصوت. ليصبح خضوع الشاعر إليها أشبه بخضوع (العبد) لسيدته<sup>(٢٤)</sup>. وتذلل الشاعر إليها، نابع من تطورات (الأنثى) الدائمة من فقدان ميزات «الخصوبة» بشقيها، مما يدعو إلى المبالغة في تأكيد وفاته لهذه السيدة. إن الخوف المستمر الذي يعيش فيه العاشق هو - من جهة أخرى - أحسن منشط للحب الحقيقي: ليس الخوف من الزوج الذي لا يبدو أبداً أنه نال مكانة في هذه الأنواع من القضايا، والذي كان أحياناً يشاهد مظهرها بهذه التسلية أيضاً، بل الخوف من الفيرة أي من الأعداء المستعدين للوشاية به لدى السيدة، والتوجس من فقدان مكانته المرموقة. إذا تحولت عنه سيدته<sup>(٢٥)</sup>.

إن وجود الزوج بشكل المطلق الذي يحول قلباً دون حمل الحب إلى السكون، أو الاتجاه نحو الارتواء. أمّا على سيد الرافع. فمن المؤكد أنه ليس كذلك. خطر في ذلك نظرياً، لأن جسمها ملك لأميرها أو سيدها فقط، وأنها تهب لخبثها فكرها أو قلبها<sup>(٢٦)</sup>. السؤال المهم الذي يطرح هنا - كيف يحفظ الإبداع صحة وجوده في ظل التطوير للحب، أو في ظل تقرب الثمرة المشتبهة ثم استبعادها؟ لقد بحث هذا الأمر إثنين جليسون E. Johnson في دراسته «مدرسة الآلهات» التي تناولت تراث الحب في فرنسا. يقول: «إن الفنان يطلب من المرأة حياً يلهم إنتاجه، ولكن الذي ينتظره منها لحظة فانيه هو أن تدعه بسلام. بل وأمل من الواجب أن تخرج من حبه قلباً لتدع بين العاشق وبين الفنان ميمداً لا يلد منها للمبدع الذي يباشر بمبدأ تعقد حساباته»<sup>(٢٧)</sup>. وفي هذه الحالة فإن الفنان «لا يرفض أي استجابة للمشاهدة إلا لأسباب فنية لا تتعلق بالهبة باعتبارات الأخلاق، والأمر بالنسبة إليه يتناول - إن صح التعبير - حفظ صحة الإبداع، وإن الفنان يترجم الجسدي أحياناً كتجربة مشطبة بالروحي»<sup>(٢٨)</sup>. فالشاعر - وإن كان يوجد في شعوره السيدة - يخاطب موضوعاً للحب، يرتبط فقدته بتدهور الخصوبة الحياتية على المستوى المعيشي، وعلى المستوى الفني، ذلك أن هذا النمط الفني الغريب عن المجتمع الأوروبي وجد رواجاً شعبياً حقل للشاعر ذاته، فأعلى من مكانته، وليس لوقته الدائم

للغلو الشعري، نتيجة مرور هذا الشعر عبر قنوات الجماعة. ولهذا، أصبح الشعر يمثل حياة الشاعر، ولم يعد ثمة حاجز بين الحب/الشعر والوجود.

ولضمان ذلك كله، فإن على السيدة أن تتابع شاعرها عن كثب. وكان ذلك يتم في «مجالس الحب» أي في مجالس للقضاء، تكلف فيها السيدات بالحكم في المسائل العاطفية التي تتضمنها أشعارهم. يقول مارتيال دوفورني M. d'Auvergne، إن المحاورات الشعرية كانت مناقشات حب تقام بين الفرسان والسيدات الشاعرات اللواتي معاً عن بعض مسائل الحب الجميلة والدقيقة. وإذا تعذر التوصل إلى حكم في هذه المسائل، فإن التبت فيها بترك إلى السيدات الشهيرات الرئيسات اللواتي كن يعقدن مجلس الحب في سني Signe، أو بيرفيه Pierefeu، أو في رومانيا Romania، أو في مكان آخر. وفي هذه الأماكن كانوا يجرون التوقيف الذي كان يسمى توقيف الحب (arrests d'amour).<sup>(٢)</sup>



## تأثيرات النظرية في دراسة شعر الغزل الأموي

أ. الدراسات الفرنسية

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

لقد شكلت للتأمل العامة لنظرية الحب عند الشعراء التروبادور إغراء لبعض الدارسين الفرنسيين بتطبيقها على شعر الغزل في العصر الأموي، إذ يلاحظ شارل هاروش Charles Haroche أن الحب العذري تحول بحلول المجتمع، فقد «ظلت القصيدة الجاهلية تحتفظ بآثارها في زحاح المدينة النورية، لكن الحبيبة التي ظلت طائعة، ثم تعد بدوية ترحل مع مضارب قبيلتها في ألم الفراق، بل سيدة نبيلة في البلاط»<sup>(٣)</sup>.

تجد هذه الفكرة التي طرحها هاروش Haroche في دراسة فاديه Yadei، الغزل عند العرب، والتي طبق فيها نظرية الحب عند الشعراء التروبادور بشكل موسع على الشعر العربي، فقد أدرج شعراً لعمرو بن ربيعة، وشار بن برد، وهيب بن الأحظه من جهة، وأبرج شعراً عذرياً من جهة أخرى، دون إبراز السمات الفنية التي تميز شعراً معيناً عن آخر، ذلك أن معرفته السابقة عن شعر الحب عند التروبادور قادت إلى بناء تصورات مشابهة للشعر العربي. والخطورة التي يتخفي عليها تطبيق فاديه Yadei، سأعرض رؤيته لشعر الغزل الأموي.



في سياق حديثه عن حلول قصيدة الغزل الأموية محل التسيب الجاهلي، يقول: «أصبحت الصلة بين الشاعر وفرض حبه أكثر بروزاً، ولم تعد غشبية Anonymat اسم المحبوبة سراً في منجاة حتى من النقد الأدبي، فقد امتنعت عن أن تكون مخلوقاً خائياً واصطلاحياً، أو تخيلاً أدبياً الفرض منه إدخال قصيدة ذات أسلوب مغرق في بدويته. وأكدت لنا هذه الصلة اختيار عديدة، حيث يتدخل فيها فريق ثالث يعمل لصلابة التحيين وضدتهما، أو مقترحون عاديون، لا بل مجتمع بأكمله. والظاهر أنه على الرغم من الرقيب الرمزي، وعذاب العاشق الكذاب، فإن حوادث حبه تجري في أغلب الحالات، على الساحة العامة.. إن لدى الحبيبتين مؤامرة عامة هي مؤامرة المجتمع كله، غايتها إعلام الجمهور بحوادث الحب السعيدة سواء أكانت هذه مطابقة للأسلوب الجاهلي القديم ولما توهمه الناس عنها أم لم تكن. فهناك إذأ تحول في القصد، وإطار المشهد، وتسمية الأشخاص والجمهور، أكثر منه في الشكل الشعري»<sup>(١٤)</sup>.

إن وجود «الرقيب الرمزي، وعذاب العاشق والكذاب، وحنوث هذا الحب على الساحة العامة، بصورة تجعل من العشق مؤامرة عامة» غايتها إعلام الجمهور، يتماشى مع الهدف الأساس الذي اختطته السيدة للشاعر التروبادوري، بغية إحداث التأثير القوي في المجتمع للتأمل فيها على أساس الروح. ولأن شعر التروبادور كان قائماً على الغناء، وكان لكل شاعر من جوان يأخذ عنه، ويبت شعره بين الناس، يسمى الجونغليير Jonglier فإن هاديه Vadet يعطي أهمية كبيرة للمغني تفوق أهمية الشاعر ذاته، وهي الوقت نفسه يعطي أهمية لا تقل عن السابقة مرتبة لدور المرأة (السيدة) في استقبال الشعراء، على نحو ما نجد عند سكوته بنت الحسون<sup>(١٥)</sup>. ومن أجل المطابقة مع دور السيدة في عقد مجالس الحكم عند التروبادور، يقول هاديه Vadet: «لا ريب في أن السيدة، دون مراعاة قواعد الحجاب والاحتجاب، مطمئناً في أن تعقد (مجلساً) في أي مكان تشاء، بل حتى على كتيان رجال الصعراء.. إنه لطلب فاحش حتى في العصر الذي نحن بصنعه، ذلك لأنهم كانوا يرفضون كثيراً فيما كان يجري في مجالس أبناء الذوات»<sup>(١٦)</sup>. ويقول في موضع آخر: «وكان مجلس السيدة مقصوداً على تسليط الحديث مع شخص مقرب منه، وبذلك، ولا يخطر ببال أحد أن يفرق منه. وفي الواقع فإن حرية السيدة تبدو أكثر اتساعاً بقدر تعاملها مع أناس ذوي أصل أكثر تواضعاً، فقد وجد هؤلاء هنا، أحياناً، ليكونوا مهرجين»<sup>(١٧)</sup>.

يسمى هاديه Vadet بإصطلاحه الأهمية الكبرى للمغني إلى إخلاله مكان أهمية الشاعر

الذي وافق الغناء إنشاده، ليقينه أن الشاعر العربي لم يكن مغنياً كالنروبادور. يقول: «وكان المغني.. يجيد، أحسن من أي أحد، الكلام من الهوى، تلك هي الطوائف التي خضعت لها حرية المرأة الباحثة عن التمثيل. إن الإثارة اللذيذة، بالنسبة إليها، هي الخروج مسافرة أو برزة، فإن للوعد القليل طابع غزوة. ولكن بالمقابل، فإن نوعاً من الإهمال المنزلي سيد جو الأسرة، وبخاصة إذا استطاعت السيدة إخضاع زوجها لإرادتها، وذلك بإبدائها مزاجاً حقيقياً جموحاً. ولا نعدم المرأة الشريفة وسيلة لفرض ذوقها. حتى ولو لم يتكامل المجلس حولها، وكانت متضايقاً من بعض آداب القياضة، ولعل ذلك ثار للغيال من الواقع. إنها أحياناً ذات ذهن حالم توافقه إلى أن تجد في الشاعر الشعراء المعاصرين انعكاساً لوجودها، وتمجيداً لجمالها، أو عزاءً لغيبتها»<sup>(١٢)</sup>.

ومن الجلي أن هاديه Vahedi يتحدث عن المغني العربي وهي ذهنة شاعر النروبادور أو الجونيفلير، فهو يجيد فن (الجمالة) في الهوى، وسلية السيدة، فبني لها ما يمكن وجودها، ويمجد جمالها، وذلك تمزية لغيبتها على صيغته الواقع. ولأنك في أن هذه الغيبيات التي يتحدث عنها هاديه Vahedi هي مكانة المرأة في القرون الوسطى قبل أن يحدث شعراء النروبادور تغييراً في نظرة المجتمع إليها.

ووفقاً لرؤية هاديه فإن الجمالة (الجميلة) التي كانت تحظى بها السيدة عند النروبادور يؤدها المغني في ثرائها العربي، يقول: «إن التكياسة مع النساء، وانتلطف إليهن Galanetti بكل ما فيهما من معنى، والذين جهلها بالتاكيد السبب الجاهلي - الذي نهضت لزيارته المحادثة فيه - لمينان جزائياً للمغني بأكثر أشكالهما لطافة، التهمت «ملاوة المجلس» هي التي تكشف للشاعر نفسه عن جمال أشعاره ذاتها! ومن هذه الأشعار ما أثار فضول السيدة الشريفة معتبرة إياها هي أن واحد لحية ولاء شخصي أو موضوع معاداة»<sup>(١٣)</sup>. ولهذا، يقرر هاديه Vahedi أن مثل تلك الاقشاش لم تكن مأنوسة جداً لدى الجاهليين المعاصرين الأكثرات بلطافة الحب والبوح به بلباقة ونعومة، مع مزاوجة عند الحاجة بلذعة تهكمية<sup>(١٤)</sup>.

والحق أن القول بأن الجاهليين صدموا الأكثرات بلطافة الحب والبوح به بلباقة ونعومة، قول يقتضيه الكثير من الدقة، وغير قائم على استقرار وأغ الشعر الجاهلي<sup>(١٥)</sup>. ولا يقل هذا القول خطورة عن قوله إن «الأنبياء التي كانت تدوي في محيط المرأة، والتي كان يستشهد بها، أو يكررها الأزواج والمثاق والمغنون والموالي... صورة غير كاملة لبلاط حب يتسابق فيه أفراد الحاشية للفوز بإعجاب المرأة»<sup>(١٦)</sup>. فالحوادث التي يسوقها هاديه

Vader حول عائشة بنت طلحة<sup>(١٢٢)</sup>، وغيرها للخروج بهذه الأقوال لا يرقى فيها دور المرأة بأي شكل من الأشكال إلى دور سيدة البلاط التي توجه شاعر التروبادور، فتعقد مجالس للمناجاة والحكم، لأن حرية الشاعر العربي في الإبداع الشعري غير مقيدة كما هو الحال عند التروبادور. إضافة إلى أن دور المرأة العربية في الحوادث التي استشهد بها فادية Vader ينحصر في دائرة النقد الأدبي للشعر بعد أن قاله الشاعر. وليس دورها موجهاً وفق قواعد معينة قبل ولادة الشعر.

ويرى فادية Vader أن عذرية الغني كانت حلاً على الرغم من أن سلوكه وأصوله يتفهمان غالباً وجودها، وهي تطرح قضية شائكة بحكم كونها نظرية صرفة، أو عبارة أفلاطونية<sup>(١٢٣)</sup>. ولبدو فكرة إحلال أهمية (الغني) مكان أهمية الشاعر العربي من خلال القول بغموض الانتساب القبلي للغني العربي، وحاجته الماسة إلى البحث عن الثراء والشهرة بفضل خدمته «فهو يبدأ من الحضيض منطقاً من تعيب غير شرعي» على الأرجح، أو تعيب لا يعمل أحد إلى جعله طويلاً - كما كانت العادة في بلاد العرب - ثم لا يلبث أن يربطه بفضل مواهبه، مصيره بقرش، وكلما تقدم في السلم الاجتماعي قدمت له فروع من القبلية، أكثر ثراءً وشهرة، ولاها هذا دون أن يعدل مقابل ذلك عن مساكنة المشهورة كلها، إن اقتصر الأمر فيكون من الآن وصاعداً، قد ذهب بعيداً للحصول على حماية راع ثري للأدب والفن، أو امرأة متمتعة باستقلالها بقدر كاف فيستقر كما يفعل، تقريباً، الشاعر المتسول في خدمة Domestice سهلة وبراقة<sup>(١٢٤)</sup>.

إن غموض الانتساب القبلي والبحث عن الثراء والشهرة بناء على الموهبة الفغائية للحظوة بالحماية، هي أظهر ملامح شاعر التروبادور. والإضفاء نعت من الصداقية على تطابق دور الغني العربي مع الشاعر التروبادوري بفت فادية Vader النظر إلى أهمية دراسة أصول التراث الشعبي العربي، «الفولكلور» Folklore التي تشد صميمها العادات بالحاجة إلى الموسيقى، ثم الطريقة التي قوى بها الغني الممثل هذا النزوع. وذلك بتحديثه وإثرائه فنه، وجليه إلى الشعراء القاعدة التي هم في حاجة إليها للاعتناق جزئياً، على الأقل، من التقليد الأصمى للتمناج البدوية<sup>(١٢٥)</sup>.

لقد دفع التركيز على أهمية «الغني» وتعميش دور الشاعر بفادية Vader إلى ربط الشعر العربي بالتراث الشعبي، «الفولكلور» Folklore بغية تأكيد الموهبة الإبداعية التي يعارضها الغني أثناء عملية الإشهار، على نحو ما يفعل التروبادور الذين ينظمون شعرهم شعراً

اسم الجمهور. وهو بهذا الرفع يفيد من الدراسات التي تناولت شعر الأقوام البدائية وفقاً لنظرية النظم الشفوي Oral Composition<sup>(٢٧١)</sup> والدراسات التي طبقت هذه النظرية على شعر ما قبل الإسلام<sup>(٢٧٢)</sup>. فالقني العربي وفقاً لهذه النظرية، يتدخل في صياغة النص الشعري المقفى، بناء على ملاحظات الجمهور الدقيقة أثناء إنشاده، إنه - كما يقول فاديه Vadiet - «تأخذ مسموع الكلمة، فهو يضع جمال القصيدة الشكلية موضع اختبار نطقه وغنائه، نظراً لإيجاده كلاً النوهين. ولكن لقدرة على وجه الاحتمال لا يفتقد حد الشكل فقط، بل يكون على الأرجح، في آن واحد، الأسلوب أو الطرائق ونوع الشاعر»<sup>(٢٧٣)</sup>.

ودفع التركيز على أهمية المقني أيضاً إلى تدخل نظرة فاديه Vadiet للعب العربي، دون تمييز بين شعر عمر بن أبي ربيعة، وشعر بشار، وشعر الأحنف، وشعر العنبريين، لأن المقني لا يميز شعر هذا من ذاك، مادام يؤدي عملية الغناء، يقول: «هناي فرق في نظره بين عمر بن أبي ربيعة وهؤلاء الشعراء جميعاً الذين يأمروهم ويحذوهم حسب هواه موالي كانوا أو عرباً، فهم سواء في نظر المقني والارستقراطيين الحجازيين أمثال كثيرة عزة، وجعل بثيلة، وفيهم بن ذريح الذين يقفون المقني لشعارهم سواء مباشرة أو بواسطة أحد رجالة الأدب والفن أو عشيقتهم الأسطورية...»<sup>(٢٧٤)</sup>.

ومادامت الصلة المشتركة بين المقني العربي الجنوالية والقصيدة المحسوسة في عبادة الحب التيهل<sup>(٢٧٥)</sup>، وللمقني الحرية الكافية في نقد النص وفقاً لاختيار نطقه وغنائه، وهي التعامل مع شعر الحب العربي دون خصوصية تميز شعراً معيناً من الآخر، فإن هذا كله أعطى فاديه Vadiet حرية الشك في موضوعية اختيار العشاق وشعرهم، فذهب إلى أنها من الأعيب المزورين، وثرثرات المجتمع الحجازي<sup>(٢٧٦)</sup>، وأنها كلها تروي الأكاذيب الشعراء، تلك الأكاذيب التي تحظى لديهم بموضع استمتاع وفخر<sup>(٢٧٧)</sup>.

ويميز فاديه Vadiet في النسب العربي نقطتين أساسيتين «الأولى: لقاء عاشقين، ففي هذا القسم نجد البطون وجهاً لوجه، ويبدآن في القسم الثاني في لغت أنظار الراي العام، أي المجتمع الذي تعرف إلى حبيهما، وهو ما نطأهرا بإعماله في القسم الأول. ومن الطبيعي أن تكون الكياسة مع النساء والتلطف إليهن...»<sup>(٢٧٨)</sup>، إن جعل شعر الحب مرتبط بتوجيه الراي العام، وسعي الشاعر إلى الكياسة/ التلطف والمجاملة مع السيدة، هما هذان أساسيان في خطة الشعراء الرومانسيين. وقد سمى فاديه Vadiet إلى تطبيقها على الشعر العربي عامة، وشعر عمر بن أبي ربيعة خاصة.

لقد حاول شاعر التروبادور أن يجعل تعامله مع موضوع الحب (السيدة) مرتبطاً بالتفكير أو التعلل<sup>(٣٦)</sup>. وكذلك جعل فاديه Vadei أمر اللحظة المحتومة عملياً لا بهم الشاعر إلا عقب التفكير. لأن التعلل هو الذي يتضمن فمع الشهوانية عند الشاعر. وبالتالي يتضمن استمرارية عبادة الحب التي تتيح بدورها استمرارية الإبداع الشعري. فالشاعر (عمر بن أبي ربيعة) يقترب إذاً من عبادة الحب بالأنثوية ذواق للجمال، دون أن يوفق في الوصول إلى السيدة قط. فهو إنما يستشف الهوى من خلاله هو ومن أجله هو. وهذا بمثابة تكريم من حب السيدة لشخصه<sup>(٣٧)</sup>. وأما الحب العذري العفيف أو «الحب الأفلاطوني» الحجازي، وفقاً لتصمية فاديه Vadei فإنه شهوانية كتنومة أيضاً. إذ يتيح تحريم الزنا الوقوف على حقيقة القراميط الأسطورية<sup>(٣٨)</sup>.

لشكل (العفة) القاسم المشترك بين حب الشعراء التروبادور، وحب الشعراء العذريين. وهذا القاسم هو الذي سوغ لفاديه Vadei تطبيق نظرية الحب عند التروبادور على الشعر العربي. تكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أن تجربة الشاعر العربي محكمة من الداخل، أي بقصة (الأنثى) على إنكفاء ناز الحب وجعل مستوى التوتر في المسلة بموضوع الحب متوقفاً. سواء اعتمدت العفة أو لم تفترض. أما تجربة التروبادور فمحكمة من الخارج، أي بمقدرة (السيدة) على كبت بوح الشاعر بهذه الشهوة. هي الأحوال جميعها. لأن هذا الحب يفتتح لقوانين عملية ينبغي أن يفي الشاعر التروبادوري في إظهارها. وتأسيساً على هذا، فإن الشهوانية المكتومة التي يعل بها فاديه Vadei ظهور الحب العفيف (العذري) هي أكبر التصاقاً بالحب التروبادوري.

لقد ابتدع شاعر التروبادور لذاته فناً يمكنه من الخطوة بمكانة رفيعة في البلاط، وبعبارة ثانية: يمكنه من تحقيق خصوصية الحياة، وهي الوقت ذاته يمكنه من تحقيق الخلود الشعري بعد الموت. كانت الخصومتان (الحيوية والامتلاء ثم الخلود الشعري) محكومتين برضا السيدة من جهة، وبرضا الفنان/الشاعر من ذاته من جهة أخرى. وكان مؤشر تحقيق ذلك هو الاستجابة الاجتماعية التي يعني دوام تحقيقها، دوام عملية بناء الحياة بصورة تمكن من القول: إن الفن عند هؤلاء الشعراء أصبح يرادف الحياة. والفرق الجوهرى هنا بين التروبادور والشاعر العربي القديم أن الأول منطلق عن التراث اعتمد على ذاته في بناء الحياة ولما فيها. أما الثاني فيضرب جذوره في تراث عريق يشمل بفكرة (البطولة) التي تقوم على عهادين رئيسيين هما: السلوك القيمي، والفن/الشعر<sup>(٣٩)</sup>.

أبرز تطبيق فاديه Vahedi التقارب الكبير بين شعر الحب العربي وشعر التروبادور، لكنه كشف في الوقت ذاته خطورة انتزاع هذين الشعريين من سياقهما التاريخيين لمجرد التقارب بينهما. هذا التقارب لم يفر الدارسين الفرنسيين قعصبه، بل أغرى أيضاً بعض الدارسين العرب، وإن جاءت معظم توجهاتهم بدافع إثبات التأثير العربي في شعر التروبادور، أو محاولة إيجاد نظائر للشعر الأجنبي الرفيع في التراث العربي القديم.

فالمصطلح «مقدمة الفروسية»، الذي طرحه يوسف خليف في دراسته «الشعراء الصغاليك في العصر الجاهلي» عام ١٩٥٩ للدلالة على محاورة الشاعر مع عائلته<sup>(٢١)</sup>، والذي تبناه في طرحة عدد من الدارسين، منهم نوري حمودي القيسي<sup>(٢٢)</sup>، وحسين عطوان<sup>(٢٣)</sup>، ومحمود عبدالله الجابر<sup>(٢٤)</sup>، تعود جذوره إلى صورة (السيدة) في شعر التروبادور. يقول يوسف خليف محدداً المحور العام لفدسة الفروسية، «إنها براعة ممتازة أن يضع الشعراء الصغاليك في مشغل قضايتهم صورة للأش الضعيفة التي يظهر صاحبها إلى جوارها بطلاً قوياً مستهزئاً بحياته من أجل فكرته. يرفض تصيغتها في رفق وأدب ويتأبل جزعها باستدامة الوقت لنفسه. العند بشخصيته، و يحاول أن يتنمها في قوة وإيمان بسداء رأيه، وسلامة مذهبه في الحياة. والبراعة هنا ترجع إلى وضع صورتين متقابلتين في معرض واحد، مما يترتب عليه وضوح الألوان الطلية في كليتهما، وهو وضع يذكرنا بما نعرفه من أداب فرسان أوروبا في العصور الوسطى، حيث كانت لكل فارس سيدة يضع كل مفاخر حياته بين يديها. ومن هنا نستطيع أن نطلق على هذه المقدمات النسائية عند الشعراء الصغاليك مقدمات الفروسية في شعر الصغاليك في مقابل المقدمات الطلية في الشعر القبلي»<sup>(٢٥)</sup>.

إن اختصار «الفروسية» على سلوك الشعراء الفرسان، أوجد خلطاً كبيراً لدى بعض الدارسين، فهذا الاختصار عاجز عن تقديم تصبيلات مقنعة لوجود مقدمات متعلقة عند الشعراء غير الفرسان<sup>(٢٦)</sup>، وتتفاقم المشكلة حينما يتمددى هؤلاء لدراسة شعر صدر الإسلام، والشعر الأموي، والشعر العباسي<sup>(٢٧)</sup>، وعلى الرغم من أن خليف<sup>(٢٨)</sup>، والقيسي<sup>(٢٩)</sup>، قد وسعا مفهوم «الفروسية» ليشمل جميع القيم الخلقية الرفيعة التي تشكل مجموعة النبل العليا التي كان العرب يعتزون بها، إلا أن هذه القيم بقيت في الدراسات السابقة وغيرها، محصورة في شخصية الفارس الجواد، ولم تتعداها. ومع أن

القيسي أدخل فكرة «البطولة» في بعض دراساته<sup>(١٢٠)</sup>، ولكن دالاتها بقيت مرادفة لدلالة الروسية.

وعلى صعيد آخر، تجد طاهر ليب في دراسته مسوسولوجية القزل العربي، يتناول الشعر العذري الأموي، وقطاً لدراسة الشعر الغنائي الشعبي في أدب الأمم الأخرى (البداية)، إذ يسلط شخص الشاعر (اسمه) لعدم أهميته، فالشاعر الوحيد - كما يرى - هو الجماعة أو الجمهور *Collectivité*، مما يضع على مستوى ثانوي جداً قضية صفة نسب النصوص من حيث هي إبداع فردي<sup>(١٢١)</sup>. وبناء على هذا، يعرف ليب «العمل الأدبي» بقوله: «هو عالم رمزي، تنشئه مجموعة اجتماعية، يمثلها شخص المؤلف، ولها موقف مشترك تجاه هذا العالم الذي إن كانت يلمته كاهية الانسجام، كانت على علاقة تعلق مع بنية العالم الواقعي لهذه المجموعة»<sup>(١٢٢)</sup>.

تجد ثابت رؤية فادية Vadet للشعر العذري في ضوء غنائية الشعر إلى الزعم بأنه ملتعل<sup>(١٢٣)</sup>، وقد وصل طاهر ليب إلى الأمر ذاته، فما يسمى انتحالاً ليس إلا تأويلاً جماعياً لهذا العالم الشعري<sup>(١٢٤)</sup>. وهذه النتيجة هي ذاتها التي توصل إليها جيمس مونرو J. Monroe<sup>(١٢٥)</sup>، ورويمون Rougemont<sup>(١٢٦)</sup>، ونهرهما في تطبيق نظرية النظم الشفوي Oral Composition على شعر ما قبل الإسلام، حيث أكد هذا الأخير على عبثية وجود نص شعري أصلي، لأن ملكية النص هي لجماعية (شعبية) <http://www.ars-islamica.net>.

وعلى الرغم من إشارة ليب إلى ضرورة تجنب تطبيق مفهوم الغزلين الغربيين للحب على الشعر العذري، ونقد آراء فادية Vadet ورويمون Rougemont، فإنه يؤكد أن العلة عند العذريين ليست نسطاً مباشراً للشعر ديني - كما ذهب روجيمون Rougemont وفادية Vadet - وليست تعبيراً عن الورع، ولكنها تعبير عن احترام مبالغ فيه للجمال<sup>(١٢٧)</sup>. وهي النتيجة ذاتها التي خلص إليها روجيمون Rougemont في دراسته التروبادور<sup>(١٢٨)</sup>. وهي ذاتها التي خلص إليها فادية Vadet في دراسته لشعر الحب العربي<sup>(١٢٩)</sup>، بتأثير نظرية الحب عند الشعراء التروبادور.

وإطلاقاً من التأويل الجماعي/النظم الشفوي الشعبي للعمل الأدبي، فإن طاهر ليب ينتج الملامح المشتركة بين أسطورة «شهبان وإيزولدا» - التي راجت بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي - والحب العذري<sup>(١٣٠)</sup>، ومن الواضح أنه يقدم مقارنة غير متسجمة بين عمل أسطوري/روائي، وأحداث ذات سياق تاريخي.

يلاحظ ليب أن هناك تماثلاً بين شعر التروبادور وشعر العذريين، فقد «استخدم

التروبادور كالعزريين لغة مشبعة بالقداسة، لأنهم كانوا يعيشون في محيط تمثل فيه هذه القداسة بدءاً مسيطراً، والقداسة هنا، لا تقتضي دائماً ورعاً مسيحياً، لأنها أحياناً تجدنيقية blasphematoire جرح القدسات بالكلام<sup>(11)</sup>. وعلى نحو ما يحلل روجيمون Rougemont تأثير المانوية والمسيحية في ظهور شعر التروبادور<sup>(12)</sup>، بعضي لبيب في تحليل ظهور الشعر العذري بقوله: «من الوجهة الدينية، فإن الانشقاق من عالم التنافس القبلي إلى عالم مطلق من الخضوع والإعلاء، شيء يتوازى مع الانتقال من تعدد الآلهة إلى تصور الله الواحد». وقد وافق هذا فزايد تقديس الحببية الواحدة، فإذا أخذنا في الاعتبار ما يسمى بالفلوومة الدلالية، وباهمية الألفهيات المؤنثة الكبرى، المسابقة للإسلام، فربما فاندنا ذلك إلى افتراض أن تعجود الحببية الوحيدة كان، جزئياً، رداً لهذه الألفهيات المتعددة إلى الوحدة. وهذه محاولة قد تعود إلى مسيحين وجدوا قبل الإسلام، أمروا - وربما ينزوع غامض إلى التوحيد - على طريقة اليهود والمسيحيين - بالشجريد ذي النوى المثالي، من نوع ضرورة بن حزام، وهذا ذلك هذا المصطلح الدال على التثليث اللاهوتي الذي فلوومه القرآن بشدة كبير الإيهامات - بمعنى أن حببية العزريين تبدو كأنها تجسد التركيب القائم على: الثلاث (الآلهة) والعزري (الشديدة القوة) ومناة (آلهة القدر والموت) - ومن المعروف، مثلاً، ولكن هذا فاسميت كافية أنه عزري لشي عذرة عبادة آلهة الشمس، وهي آلهة لا يكون من الخير إعمالها في شرح وتفسير (التناسي) العذري<sup>(13)</sup>.

إن التفسير الأسطوري للشعر العزري - بشكل عام - مبني أساساً على التعامل مع شعر ما قبل الإسلام، وفقاً للتعامل مع تراث الأمم (البدائية) التي يفترض إنشاء الشعر عندها بالفكر الميتولوجي والفنالية. والذي سوغ لطاهر لبيب الربط بين التفسير الأسطوري والشعر العذري التتمثل بجنود جاعلية - كما يرى - هو حاجة دراسته الشاملة على تناول شعر العزريين في ضوء نظرية الحب عند التروبادور، وطبيعة إنشاء شعرهم الذي يتزامن مع الغناء. ولا يتم هذا التناول بصورة متكاملة إلا بربط الغناء بإنشاء الشعر كما ربطه دعاء نظرية التطم الشفوي، وهنم لفظة (الجاعلية) مرادفة لللفظة (البدائية) التي تستدعي إيجاد صلاتق وثنية في حياة العرب. لقد دفع فهم اللغظتين عند كثير من الدارسين إلى التعامل مع النص الشعري القديم تعاملاً جافاً وألياً، مثلاً بالرموز والإحالات، مما جعل النص أشبه بشيفرة Code لا يمكن استيعابها إلا باستخدام قائمة معينة من الشوكلات<sup>(14)</sup>. إضافة إلى هذا كله، فإن التفسير الأسطوري المقصيدة العربية يكشف مسألة جوهرية، وهي غرابة هذا التفسير عن



التلوث العربي على الرغم من محاولات بعض الدارسين إيجاد وشائج عربية ( شذرات أسطورية) يمكن أن ندعم رؤيتهم. وأظهر مثال على ذلك محاولة إبراهيم عبدالرحمن الذي يعد من رواد التفسير الأسطوري للشعر العربي، فهو يورد قول براندون Brandon الثاني: شمدنا حضرات العصر الحجري بالتصور الديني لأهله، فهي العديد من المدن وجدت تماثيل من الحجر أو العظام لنساء يلفت النظر إليها شيطان، أن الأعضاء الأنثوية قد بولغ في تضخيمها، وأن الوجه لا يحمل أي ملامح، وتسمى هذه التماثيل (هينوسات لوسيل) وهي صغيرة صالحة للنقل. ومغزى تضخيم أعضاء الأنثوية مع الوجه الطالي من الملامح، أنهم لم يكونوا يرسمون امرأة بتضخيمها للعين، ولكنهم كانوا يستحضرون المرأة بوصفها (أما) أي مصدرأ للخصوبة واستمرار الحياة، فبالنسبة لهذه العلاقات البدائية، كان الاحتياط لتحسين أنفسهم ضد أخطار البيئة، والحاجة إلى تأكيد أنهم سينجبون أبناء، كان ذلك على الدرجة القصوى من الأهمية، لذلك كانت أشكال الأنثى القابلة للعمل، تحمل وعداً دائماً بتجديد الحياة واستمرارها، والتغلب على عدوان الموت الحضري<sup>(٢٢٤)</sup>.



يقول إبراهيم عبدالرحمن، بعد نقل هذا النص مباشرة: بولغ في هذا التصور الذي يقرن عبادة المرأة بوظيفة الأسرة والإخصاب التي تقومها في حياة البشرية، ما يفسر هذه الصورة النمطية التي كان الشعراء الجاهليون يحرسون على رسمها للمرأة في أشعارهم. وهي صورة على الرغم مما يتوافر لها من عناصر الجمال الأنثوي في صورته المثالية، فإنها غامضة لا تتم عن امرأة يعيها يمكن أن تكون لها صلة، بطريق أو بآخر، بهذا الشاعر أو ذلك، كما يفسر لنا حرص هؤلاء الشعراء على أن يشبهوا المرأة بالفرقة والهاء، والنخلة، والظبية وهي رموز من الشمس<sup>(٢٢٥)</sup>، فهو يتمثل في قوله هذا النص الذي نقله عن براندون Brandon ويتعامل مع الشعر الجاهلي كتعامل براندون Brandon مع البدائية، في الوقت الذي ينبغي فيه النظر إلى الشعر الجاهلي معتلاً لمرحلة نضوج فهي لا يشترط أن يؤدي فيها التراث الأسطوري دوراً أساسياً كأول الصورة الشعرية من خلاله.

هذه الأمور وغيرها<sup>(٢٢٦)</sup> جعلت التفسير الأسطوري يبدو عجيباً وانطباعياً، يحمل النص الشعري قللاً رمزياً يصعب أن ينهض به، خاصة أن هذا التفسير مازال غير قادر على الكشف عن أثر الأسطورة في لغة النص وبنية الشكلية والمضمونية، وهي الأحوال كلها، فإن مطلبنا التفسير الأسطوري على الشعر العربي القديم يجدون في تتبع التطور

المصري عقبة تحد من قدرتهم على إقناع القارئ، فيكتفون بتطبيقه على شعر ما قبل الإسلام. لأن هؤلاء، سيصطدمون بظهور ازدواجية في التعبير عن الحب عند الشعراء غير العذريين، فبشار بن برد مثلاً، نجد صورة محبوبته «عبدك تتخذ ملامح الحبيبة العذرية، ونجد غيرها تختلف هذه الملامح»<sup>(٩٨)</sup>. فهل يعني نورد فكرة التأثير الوشي كلما تناولنا شعراً لتفرض فيه العفة؟ وهل ظاهرة الشعر العذري، ظاهرة عربية عن التراث العربي كغربة شعر التروبادور، لنجعل لها تفسيراً ونحصر فيها دون غيرها؟.

لقد أوضحت هذه الرؤية الأسطورية طاهر لبيب إلى نتائج خطيرة في دراسة حب الشعراء العذريين. يقول: «لقد ظهر لنا أن نمو عاطفة عذرية ما ذات بعد إنساني مأساوي في وسط ثقافي لا مأساة فيه عموماً، كان تعبيراً عن محاولة في التجريد أو التجاوز عن طريق اللامبالاة، لمجموعة من القيم الجاذبة. فقد حل محل الشاغل القبلي القديم إله واحد، وسلطة ملكية. وهذا ما حملنا على القول، خلافاً للتفكير السائدة، بأن العذريين كانوا يعبدون من حسن التوافق مع المالح الديني الذي أوحى لهم، مع ذلك، برسمية عائلهم الشعري نفسها»<sup>(٩٩)</sup>.

ولأجل هذا، يرى طاهر لبيب أن ظروف العصر عند التروبادور مختلفة جذرياً عن العذرية «فالكونتازية تعني، قبل كل شيء، لطفاً الطريقة في التودد على البلاط، وكان يجب على المرء أن يكون في كل شيء عذرياً ورفيقاً، على ما تقولوه الفاعلة الحادية عشرة للحب لاندري لوشابولين A. Le chapelain فالرقة Courtoise وتلفظ للحاملة palamorio يشارن أيضاً مستطاعات تخص الوسط الاجتماعي الحضري. والكورتيزا متصلة بهذا الوسط بملاقات وتبعيات، وعندما يقال اليوم إن التواء هو مظهر الحب البرجوازي، فالرجع هو النظام الإقطاعي في القرون الوسطى الغربية، القائم على ولاء الأتباع لسيدهم. أما الحب العذري، هو نفسه، فلم يكن له إلا أن يكون من عمل جماعة مسرومة وراضية على طريقته، أي باللامبالاة»<sup>(١٠٠)</sup>.

تتجه رؤية طاهر لبيب للحب التروبادوري، ولحب العذري إلى ما حول النص، الوسط الاجتماعي والثقافي، وطبيعة الفئة التي أنتجت هذا النص، ولا تتجه إلى الشعر ذاته محاولة إشاعة عائله، مستعولة بما حوله، وهي تبدو متأثرة بنظرية الحب عند التروبادور لارو، وتبدو خارجة على معطوياتها تارة أخرى. إن الدراسة العميقة للوسط الاجتماعي والثقافي العربي تبين بأن الشاعر العربي قبل الإسلام كان يجسد فلسفة البطولة وبساطة المثلوك القوي، والفن (الشعر). أما بعد ظهور الإسلام، وتطويع الشق الأول من

البطولة (المسلوك القيمي) على البطل الآخر (المندوح) فإن الشاعر استأثر بالفن بطولية لذاته، مما ولد لها هاراً صرخاً في العصر الأموي يقوم على إنكاء ناز الحب للحفاظ على بقاء الفن، بتقريب الثمرة المشتهاة ثم استبعادها، خاصة أن التعبير عن تجربة الحب يستأثر باهتمام الجماعة، ويضع الشاعر في موقع البطولة القائمة على شق واحد قوي الدعاية (الفن). فليس الشاعر العذري بحاجة إلى التقني بشجاعته أو بكرمه... إنه بحاجة للتقني بأشواقه وأشجانه، هذا الغناء الذي يجد صدها في ضمير الجماعة، ويعيد - كلما ألقاه الشاعر - زهو (الأنا) ببطولتها، البطولة العذرية - إذن - هي بطولة العمل الأدبي، ومروره الدائم عبر فنون الجماعة، بصورة تضمن خلود (الأنا) فيها بعد الموت.

النقطة المحورية - التي لمحت إليها مسبقاً - في تجربة الشاعر العذري، هي امتلاك الحرية في تأسيس توجه الحب نحو العفة، اعتماداً على وعي (الأنا) لذاتها، هذا الوعي الذي يمكنها من شق طريق الفن، والصمود في ثباته عبر تصعيد الحب، والنقطة المحورية في تجربة الشاعر التروبادوري هي قمع الحرية، وتأسيس توجه الحب نحو العفة اعتماداً على نظير الهندية للحب من جهة، ووجه خصوبة الحياة المعيشية للشاعر في مقابل الالتزام بهذا التعبير عن حياة أخرى.

أما «اللامبالاة الدينية» التي رد إليها مظاهر ترويض الحب العذري، فليس لها ما يؤيدها، ذلك أن فكرة الارتكاز على الفن بطولية، تجلت بعد ظهور الإسلام، وأقرب مثال إلى هذه البطولة الشاعر حسان بن ثابت الذي اتخذ شعره في المناجعة عن الإسلام - عند الشعراء المشركين ربيعاً للقروسية<sup>(١١)</sup>.

في دراسة أخرى «الحب بين ترائين» لناجية مراني، نجد مطابقة بين صورة المحبوبة العذرية، وصورة المحبوبة عند التروبادور. تقول الباحثة، «يعتبر الحب الذي عبر عنه التروبادور في أشعارهم ثورة حررت المرأة الأوروبية عن مفاهيم العصر الوسيط... لقد تسامت المرأة لدى هؤلاء الشعراء، فوق حدود الأدمة، فوصلت إلى السماء وأصبحت معبودة، تلك المعبودة هي للكل والنموذج للأُنثى... فقد كشف لنا الأدب عن امرأة كعاطلة الطلق والخلق، لولا أنها منمنعة منحنقة، مما يزيد جلالاً في عالم الحب، ويجعل عاشقها معلقاً بين خوف ورجاء، وقرب وثناء، فهو أبداً يرجو ويتقن. تلك هي صورة المحبوبة في أدب التروبادور، وهي الصورة نفسها التي عرفناها في أدب الحب عندنا، والذي سبق التروبادور بقرون<sup>(١٢)</sup>. وتحاول لناجية مراني، تبعا لهذه الرؤية تتبع

التصوُّص الشعري التشابه بين الترائين لإليات «النظرية الثالثة إن مدرسة التروبادور التي اجتاحت العالم الأوروبي منذ القرن الحادي عشر، متأثرة بمدرسة العذريون هي نظرية صحيحة. إذ إن لها ما يساندُها أدبيا وتاريخيا»<sup>(١٠٠)</sup>.

وحاولت مريم البغدادي في تعهدها لترجمة كتاب «الشعراء التروبادور ومجالس الحكماء» لجانك هوسا J. Housa أن تعقد المقارنات بين نماذج من شعر التروبادور، ونماذج من شعر الحب العربي. لتؤكد أن «مضامين الحب عند الشعراء التروبادور تختلف في جوهرها عن قواعد أوفيد الروماني، وتقترن كثيراً من قواعد الحب عند العرب، حيث التبل والحرمات والعذاب وسمو مكانة المرأة وخضوع الحب وثراعه ورياء بكل ما يرضي الحبيبة. وهذا ما يزيد الدلائل التاريخية والفنية ثباتاً وقوة»<sup>(١٠١)</sup>. وتذهب الباحثة إلى أن دستور الحب في كتاب لوشاييلان *La chaplain* «فن الحب» *De Art Amandi* لا يختلف قواعده من قواعد الحب العذري عند العرب التي رسمها الشعراء الغزليون في صدر الإسلام، حيث تأثروا بالروح الإسلامية خلّوة على ما كان لديهم من سمو القروسية منذ الجاهلية»<sup>(١٠٢)</sup>.

إن هذه المقارنات بين الترائين للوقوف على «ملاقات التماثل والتأثير، وتفسير الظواهر الفنية، ليس ضلّاً في حد ذاته، ما دام يسعى إلى إجابة الناس أو إلى تأويله Hermeneutic، لكن استسلام الناقد للإشراقات التأجيلة من التعلق الداخلي، يجعل هذا الوصف التحليلي للترائين بعيداً عن تناول الأدب بوصفه وظيفة نوعية للروح الإنسانية»<sup>(١٠٣)</sup> ليصبح أشبه بوظيفة معزولة عن سياقها الحضاري.

وإذا كانت شهرة الشاعر مقموعة Repression بفعل سلطة السيد، وكانت العفة مفترضة، فإن شاعر التروبادور يعبر في شعره عن حبه المقموع، أي الحب الذي يحرم فيه الارتواء من المحبوبة/السيدة، ويتعارض فيه الحب مع الزواج. لقد وجدت فكرة الحب المقموع طريقها الرحيمة في دراسة يوسف اليوسف «الغزل العذري» التي أفاد فيها من الدراسات الأجنبية التي تناولت تراث الحب. يرى اليوسف أن قضيت العذريين بمقولة العفة ليست إلا النتائج الحتمية للخوف من المسقوط في الذنب»<sup>(١٠٤)</sup>. وقد «بلغ التخوف من الإدانة بالإثم حداً بات معه العاشق العذري مفتقراً بأن الظوف تدبير لامتلاء البرهة الشيقية». وهذا ما عبر عنه أحد الشعراء بقوله: «إذا نكح الحب قسده الأمر الذي يتضمن أن كل اتصال جسدي.. ولو كان عبر الزواج.. هو خلق للفرح العاشقي.. وبذلك تكون الروح الاجتماعية قد أرغمت الفرد على التنازل

عن الكثير من عناصر هويته وجذته إلى التدجين الذي تريده<sup>(١٢٠)</sup>.

ويطرح اليوسف تأسيساً على هذا التوجه رأياً في غاية الخطورة، يقول: «عندما انشأ الأخلاقي في العصر الأموي أداة في خدمة الاستبداد الملكي الطالع للأفراد والساحق لهم تحت وطأة آلة الدولة. ولهذا راح الأفراد يلتزمون بالثال، ويطالبون بحقوقهم العسقية في أن معا. فكانت العسرية، أي النقاء العسقي والانتهاز أمام الخطر. ومن هنا، كان الظهور هو المعاصر الأول الذي لتأسس عليه عظمة الشعر العسري ومزاياد الوجدانية، وبالتالي فإن القهر هو المعيار لنقد ذلك الشعر، وربما لنقد التراث الشعري كله»<sup>(١٢١)</sup>. ويسبب ذلك، كان الشعر العسري «يمكس التمزق بين الثال والحاجة، بين الكلي والجزئي، أو بين رغبات المجتمع ومشاريعه، وبين رغبات الفرد وحاجاته، ونتيجة لهذا الانقسام تولد الوجد العسقي الذي كان في كثير من الأحيان ذات قيمة احتجاجية تبلغ حد الإذاعة، وحد النظر إلى الواقع الخارجي بوصفه لا عقلانية مرفوضة»<sup>(١٢٢)</sup>.

لقد طبق اليوسف نظريته هذه على الشعر الجاهلي لتفسير ظهور المقدمة الطليقة، فذهب إلى أن البرهة الطليقة **التيام للثال** لحظات القمع الجنسي، والانتهاز الحضاري، وفعل الطليقة، يقول: «في الوقت الطليق يحدث الشاعر الجاهلي على تقليد يحظر عليه إثبات الفعل الجنسي، بل يكبح سلوكاته الجنسية بجميع قوى القمع المعكبة، ويتطوي احتجاجه انطواء إسمارياً، على حجة منطقية مستفادة من المعاش، مفادها أن هذا القهر الجنسي لا يشبه إلا قهر الطبيعة للحضارة، وأن مال العرق إلى الانتشار، كالطقل تماماً، إذا استمر هذا الحظر على العشق»<sup>(١٢٣)</sup>.

إن انسحاب التنظير للشعر الجاهلي إلى التنظير للشعر العسري، يعني أن اليوسف يتعامل مع الشعر العربي تعاملأ موحداً، تتعد فيه خصوصية النص، وخصوصية التجربة، وخصوصية السياق التاريخي. إضافة إلى أن فكرة القمع الجنسي، تشكل عاملاً مؤثراً في نشوء ظاهرة فنية، لكنها لا تفسرها. وإذا كانت الحضارة في نظر الشاعر العسري تمارس قمعاً جنسياً أو قهراً اجتماعياً، فإن هذا بدوره سيدفع الشاعر إلى التحرر والخروج عن قواعدها، ولا يدفعه إلى مسايرتها، خاصة أن الحضارة تركت للشاعر نمطاً من الحرية في التعبير الشعري، مما يؤكد أن الفنان لا يرفض أي استجابة للشهوة إلا لغايات فنية صرفة.

والذي جر اليوسف إلى تطبيق هذه النظرية، هو تبني الأفكار التي طيلتها الدراسات الأجنبية على أدب الحب العربي، وأظهر هذه الدراسات، دراسة «الحب والحضارة»

لهيربرت H. Marcuse الذي طبق فيها فكرة الحب الممنوع بناء على نظرية فرويد Freud في دراسته «مياء في الحضارة». ينقل ماركوز Marcuse عن فرويد Freud قوله: «بما أن الحضارة تظلم لادافع شهوي داخلي يتجه إلى جمع البشر في كتلة متماسكة بروابطها المولقة العري. فإنها لا تستطيع أن تولد ذلك إلا بواسطة أداة واحدة، وهي تعزيز الشعور بالإذانة دائماً، وبصورة مسبقة، ومن يبدأ بالأدب ينتهي بالجمهور». وإذا كانت الحضارة هي الطريق الضرورية لتطوير عائلة الإنسانية، فإن هذا التعزيز يكون حينئذ مرتبطاً بصورة لا شكك منها، بتطوره الطبيعي الخاص، على اعتبار أنه نتيجة لتسارع التناقض الذي ولدنا معه ونتيجة الخصومة الأبدية بين الحب والرغبة في الموت<sup>١١٢</sup>. فالقول بأن الغزل العذري يمثل إدانة للقمع الحضاري - كما ذهب اليوسف - مبني أساساً على نظرية فرويد Freud التي يطبقها ماركوز Marcuse على تراث الحب الغربي، والتي لم يشر إليها اليوسف في دراستيه السابقتين (مقالات في الشعور الجماعي، والغزل العذري). ولم يشر أيضاً إلى دراسة ماركوز Marcuse، وإنما تميمه بأن هذه النظرية كافية لدراسة التراث الشعري العربي كله، فمروءة إلى قول فرويد Freud الذي يقتسمه ماركوز Marcuse أيضاً: «إذاً تعدينا بصورة عامة، نقول: إن حضارتنا قائمة على قمع الغرائز...»<sup>١١٣</sup>.

وحاول إبراهيم السنجلاني أن يبرز كيف تغير المشرقيين استنباطاً من الدراسات التي تناولت تراث الحب عند النرويين، والتي تناولت زوايا/أسطورة «جالاتيا وبيجماليون» كدراسة إتيون جيسون E. Jolson «مدرسة الآلهة» ودراسة هيربرت ماركوز H. Marcuse «الحب والحضارة» دون إعمال السياق التاريخي العربي. لقد بقي الحدث التاريخي مؤيداً لتحليل النص الشعري عند السنجلاني، وبقيت الدراسات الأجنبية التي تناولت تراث الحب مساندة لتحليل، وتبنت موجهة إياه توجيهاً فسرراً، مما أعطى هذه الدراسة تعيزاً ملموساً من الدراسات العربية الأخرى. يقول السنجلاني: «الخلود عن طريق الفن أقوى من الخلود عن طريق الجنس، لأن الفن أقوى ما يملكه الإنسان ضد الموت الذي يتربص به. ففنه خلود ومعارضة للموت شأنه شأن الحب. وهكذا نرى أن الحب والفن يشتركان من حيث التمتع والدافع ويشومان بهيمة واحدة، وهي مناداة الموت. لقد مات معظم هؤلاء العشاق العذريين موتاً جملياً مكثفاً بثوب الفن الساحر الذي أفضى بهم إلى الحياة الأبدية - والحب والفن يرتبطان بالموت ارتباطاً وثيقاً وكلاهما محاولة لمعالجته. فهما إنما يتعاونان على رده والتغلب عليه. فالحب ضدهم

لم يكن حياً ساذجاً بسيطاً يتعامل في علاقة الرجل بالمرأة - كما نظر إليه معظم الباحثين - لأن هؤلاء العشاق إنما كانوا يظفون سر الدنيا وحقيقة الأشياء - وهي حقيقة ملأت عقولهم وفكروهم، ولم يكونوا من الشواذ أو الغريب أو الهاربين من الحياة، بل كانوا يواجهونها في صميمها ويبحثون عن حقيقتها، كأنهم يلهثون وراء سر المجهول، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من رجال الفكر الذين يبحثون عن الحياة وعن حقيقتها، ويهتمهم الموت ومصير الإنسان - وعلى أساس من هذه النظرة ينبغي أن نبعث في شعرهم وفي أخبارهم لا أن نطلق نقول: إن الحب عندهم عفيف أو غير عفيف على ما يظهر من اتجاه الباحثين<sup>(١١٤)</sup>.

ومرر خطأ الباحثين في دراسة شعر العذريين - كما يرى السنجلوي - هو أخذ كلمات العفاف أو الجنس وغيرها بمعانيها الساذجة، فالعفاف كلمة واسعة لا ينبغي أن تطلق إطلاقاً عاماً، ومدلولها لا يتضح إلا في الشعر. فالعفاف ربما كان عفافاً عن شيء من أجل شيء آخر، وربما كان عفافاً عن الجسد من أجل الخلود في الفن - ومثل ذلك يقال في الجنس، فله معنى واسع لا يمكن حصره في عملية الإبداع الجسدي، إذ إن فرائز الجنس أو التوريث من فرائز الحياة التي تقاوم الموت، حيث إن مفهوم الجنس يتسع حتى يستوعب الحياة ونشاطها، ويظهر بمظاهر مختلفة غير جنسية، وينفذ منه الشاعر إلى الحقيقة، ويعلق عليه أفكاره عن الحياة والتضيق<sup>(١١٥)</sup>.

ويبدو تأثير الدراسات التي تناولت شعر التروبادور جلياً في دراسة السنجلوي من زاوية أن العذريين لم تهمهم المرأة إلى الدرجة التي صورها الباحثون، وإنما كانت طريقاً ووسيلة للبحث عن الحياة والمصير والخوف<sup>(١١٦)</sup>. ومن زاوية أن البحث في عفة هؤلاء يركز على كونها مفترضة لغايات فنية، فالمرأة/السيدة هي حقيقة الأمر لا تهم الشاعر التروبادوري، لأنها (موضوع للحب) يحقق الخصوصية الحياتية على الصعيد العملي، لكن هذا الموضوع يطرحه الشاعر جانباً، حينما تبدأ عملية الإبداع، لتصبح في الشعر طريقاً للبحث عن الحياة والمصير والخوف والموت - كما يبدو في أشعارهم - بوصف هذه الأمور جميعها النسيج الفعلي الذي يتشابك به وجود الشاعر - إن عفة الشاعر التروبادوري هي عفة غير ساذجة، قائمة على وعي هي عميق للتجربة، بشكل يضمن بناء الخصوصية الحياتية في البلاط، ويضمن إعادة بناء الحياة على نمط عضوي، بناءً لا يؤديه سوى الفن - إن استمرارية الالتزام بقواعد الحب التي تدور في نطاق العفة المفترضة لغايات فنية/حياتية هي التي تبرهن على التزامهم المطلق بالولاء للسيدة.

لنعكس معظم الدراسات العربية التي تأثرت بالدراسات الأجنبية التراث الحب انبهاراً بالتطهير الأجنبي. وفي الوقت ذاته فطبيعة مع التراث النقدي العربي والسباق التاريخي للشمس ذاته. والعكس تراعى هؤلاء الدارسين إلى تحليل ظاهرة غلبة معينة مهملة جندورها وامتدادها. وكان هذه الظاهرة غريبة أو حدثت فجأة.





## الهوامش والمراجع

- (١) انظر: الشعراء الصقليين في العصر الجاهلي، دار المعارف، ط ٢، القاهرة ١٩٥٥.
- من ٣١٨.
- (٢) انظر: في الأدب (ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧، ص ٥٨.
- (٣) انظر: الأدب المقارن، دار المعارف، بيروت ١٩٨٢، ص ١، ٢، ٣٠٨.
- (٤) انظر: صلاح عيسى في مذكرات الشاعر الإنجليزي، اطلق عيسى، العدد ١، بغداد، تشرين الأول ١٩٧٧، ص ٩٠.
- (٥) انظر: جاك لايفت هوسا، الشعراء الشويبيون وسجلت الحكي، دار النهضة للشعر، ط ١، جدة - السعودية ١٩٨١، ص ٥٢.
- (٦) انظر: ديس دو روجمون، الحب والغربة، ترجمة عمر شحاتة، منشورات وزارة الثقافة، ط ١، دمشق ١٩٧٢، ص ٩١.
- (٧) انظر: الطويطوي والحبيب الرضوي، مشكلة في الشعرية، عالم الفكر، العدد ٢، الكويت ١٩٨٠، ص ١٠٩.
- (٨) كلمة، مقابلة، COUPONS، آية من كلمة، Coucou.
- (٩) راجع ذلك مفصلاً.
- Alfred Jarry: La Poésie Lyrique des Troubadours, Genève, 1978, P. P. 100-108.
- <http://Archivebeta.Bakhril.com>
- M. Valéry: In Praise of Love, The Macmillan Company, New York, (١٠) 1958 P. 1.
- (١١) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص ١٦، ١٧.
- (١٢) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص ١٠٩.
- (١٣) انظر: Ibid.
- (١٤) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص ٥٢.
- (١٥) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق.
- (١٦) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص ٩٩.
- (١٧) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص ١٠٠، ١٠١.
- (١٨) انظر: Stephen Nichols: The Songs of Bernard De Ventadour The University of North Carolina press, 1962, p. 30.
- (١٩) انظر: Chaytor: The Troubadours, Cambridge University press, 1912, P. 75.
- (٢٠) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص ١٠٠.
- (٢١) ديس دو روجمون، الحب والغربة، ص ١٢٢.

- (٢٢) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص ٩٠، ٩١.
- (٢٣) انظر: جاك هوسا، المرجع نفسه.
- (٢٤) انظر: جاك هوسا، المرجع نفسه.
- (٢٥) انظر: الحب والغرب، ص ٩٥، ٩٦.
- (٢٦) فكرة الحب في مجنون إيسا وأعمال لورانسون، ترجمة ولي الدين السعيد، دار النسيم، دمشق ١٩٥٥، ص ١٠٩.
- (٢٧) انظر: المرجع السابق، ص ١١١.
- (٢٨) للتوسع، انظر: المظهر الممدد، مكتبة العلاقة بين الشعر الأدبي وشعر التروبادور، أنطون عريضة، العدد ٦، بغداد، شباط ١٩٩٢.
- (٢٩) راجع: اثر الشعر الأدبي في شعر التروبادور منذ نشأته حتى القرن الثالث عشر الميلادي، رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة بغداد - بغداد ١٩٩٢.
- (٣٠) راجع: تأثير التوشعات في التروبادور، الجرائد ١٩٤٥.
- (٣١) راجع: صلة التوشعات والأرجال بشعر التروبادور، مكتبة الشهاب، القاهرة ١٩٩٧.
- (٣٢) انظر: الحب والغرب، ص ٩٥.
- (٣٣) انظر: أثر العرب في شعر التروبادور، ترجمة إسماعيل صليبي (ضمن كتاب: دراسات في الأدب العربي)، دار مكتبة الحياة، بيروت، مؤسسة قزوين - بيروت/لبنان، ١٩٥٩، ص ٦٦٥.
- (٣٤) انظر: عبد الله ميسوم، تأثير التوشعات في التروبادور، ص ١٦٩.
- (٣٥) عبد الله ميسوم، المرجع السابق، ص ١٦٩.
- (٣٦) انظر حول المجلدات/المجلدات Torrey، جاك هوسا، المرجع السابق، ص ١١ - ١١٢.
- (٣٧) انظر من التمازج الشعرية التي أوردها جاك هوسا J. Housa قول بوليفر دي بون Bernard De Boff على سبيل المثال، الترجع السابق، ص ٩٠-٩١.
- (٣٨) ويليام. أند. وجرالد. وكليفت بروكس، النقد الأدبي، ترجمة حسام الخطيب ومحمي الدين صبيحي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٧٧، ٢٠١/٢٠٠.
- (٣٩) انظر من التمازج الشعرية التي أوردها جاك هوسا J. Housa أيضاً، قول دي مونتودون De Montaudou حيث لا يتوخ عن وصف نفسه بالعميد الخاطيء والتعالي في خدمة سيده.
- المرجع السابق، ص ١٠٩.
- (٤٠) جاك هوسا، المرجع السابق، ص ١٢٧.
- (٤١) جاك هوسا، المرجع السابق.
- (٤٢) مدرسة الأبحاث، ترجمة عادل العوا، الشركة العربية للطباعة والنشر، دمشق ١٩٦٥، ص ١٤٢.
- (٤٣) التوبن بلسون، المرجع السابق، ص ٦٨.
- (٤٤) جاك هوسا، المرجع السابق، ص ٩٠.
- (٤٥) المرجع السابق، ص ١٢٧.
- (٤٦) ج. أند. فلفيد، القول عند العرب، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٩٩، ١٠٦/٩٠ - ١٠٧.

- (١٧) انظر: المرجع السابق ١١٨/٦.
- (١٨) انظر: المرجع السابق ١١٨/٦.
- (١٩) المرجع السابق ١١٨/٦.
- (٢٠) المرجع السابق ١١٨/٦، ١٢٦.
- (٢١) انظر: المرجع السابق ١٢٦/١.
- (٢٢) المرجع السابق.
- (٢٣) لاحظ مخاطبتهم للعائلة على سبيل المثال: إبراهيم أحمد طه، العائدة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري، رسالة دكتوراه (مخطوطة)، جامعة اليرموك، الأردن ١٩٩٢.
- (٢٤) غايه، المرجع السابق ١٢٠/١.
- (٢٥) انظر: المرجع السابق.
- (٢٦) انظر: المرجع السابق ١٢١/٦.
- (٢٧) المرجع السابق ١٢٢/١، ١٢٢.
- (٢٨) انظر: المرجع السابق ١٢٤/١، ١٢٤.
- (٢٩) انظر مثلاً: لد. موزيس نوزا الغناء والشعر عند الشعوب البدائية، ترجمة يوسف شبيب الشامي دار طلائع الدراسات والترجمة والنشر، ط١، دمشق ١٩٩٢، ولاحت إشارة غايه Yafit إلى ارتباط الأغنية بالعادات الوثنية في منطقة الشرق الأوسط، المرجع السابق ١٢٥/١.
- (٣٠) راجع الدراسات التالية:
- J. Monson: Oral Composition in pre-Islamic Poetry, Journal of Arabic Literature, 111, 1972.
- <http://Archivebeta.Sakhril.com>
- M. Zwerfler: Classical Arabic Poetry Between Folk and Oral Tradition, Journal of American Oriental Society, Vol 9, No 2, 1978.
- M. McDonald-Orally Transmitted poetry in Pre-Islamic Arabic and Other Pre-Literary Societies Journal of Arabic Literature, Vol. 9, 1978.
- (٣١) غايه، المرجع السابق ١٤٧/٦.
- (٣٢) المرجع السابق ١٢٧/١.
- (٣٣) انظر: المرجع السابق ٢٠٠/١.
- (٣٤) انظر: المرجع السابق ٢٠٥/٦.
- (٣٥) المرجع السابق ٢١٧/١.
- (٣٦) المرجع السابق ٢٢٠/١.
- (٣٧) انظر: جاك هوس، المرجع السابق، ص ١٢٢.
- (٣٨) انظر: غايه، المرجع السابق ٢٦٠/١.
- (٣٩) انظر: المرجع السابق ٢٢٨/١.
- (٤٠) بحثت هذه القضية بشكل موسع في أطروحتي ليل درجة الدكتوراه، العائدة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري.
- (٤١) انظر: الشعراء الصعاليك في العصر الجعفي، ص ٣٦٨ - ٣٦٤.

- (٢٢) انظر: الفروسيّة في الشعر الجاهلي، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٤، ص ١٦٤ - ١٦١.
- (٢٣) انظر: مقدمة القصيدة العربية في العصر الجاهلي، دار الجيل، ط ٢، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٦٤.
- (٢٤) انظر: شعر أوس بن حجر ورواياته الجاهليون، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٩، ص ٩٩ وما بعدها.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٦٦٤.
- (٢٦) إبراهيم أحمد، ملخص، المرجع السابق، ص ١٠.
- (٢٧) انظر نموذجاً على ذلك، دراسات حسين عطوان لمخاطبة القدمة القصيدة، مقدمة القصيدة العربية في العصر الجاهلي، ص ١٦٧، وقارن: مقدمة القصيدة العربية في صدر الإسلام، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧، ص ٩٧، وقارن مقدمة القصيدة العربية في العصر الأموي، دار الجيل، ط ٢، بيروت ١٩٨٨، ص ٩٦ - ٩٧ ثم قارن، مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الأول، دار الجيل، ط ٢، بيروت ١٩٨٨، ص ١٧٩. حيث يطرح تعليقات لا تبدو مقلعة في التعبير وقوة هذه التقديمات أو قلتها. والذي جرد إلى هناك، عدم دقة مصطلح «الفروسيّة» في تحديد الكسب، والتركيب مطويع صراحة، استند إلى الواقع، لا إلى روح الشعر.
- (٢٨) انظر: دراسات في الشعر الجاهلي، مكتبة غريب القاهرة ١٩٨١، ص ٢٦١.
- (٢٩) انظر: الفروسيّة في الشعر الجاهلي، ص ٢٠ - ٢٤.
- (٣٠) انظر: البطل في التراث، المجتمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٩، ص ٩ - ١٤، وشعر العرب حتى القرن الأول الهجري، دار عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، ط ١، بيروت ١٩٨٦، ص ٨٩ وما بعدها.
- (٣١) انظر: موسيولوجية القول العربي، الشعر العربي نموذجاً، دراسة حافظ العمالي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨٤، ص ١٦٠ - ١٨٤.
- (٣٢) مظاهر الوبس، المرجع السابق، ص ٨٧ - ٨٤، <http://Archive-beta.Sakhr.net>
- (٣٣) انظر: القول عند العرب، ١٠٠/٦، ص ٨ - ١٠.
- (٣٤) انظر: مظاهر الوبس، المرجع السابق، ص ٩١.
- (٣٥) راجع دراسته: النظام الشعري في شعر ما قبل الإسلام، ترجمة إبراهيم السليحاني وروست، المطبوعة، مكتبة الكلاسيكي، أريد، الأردن ١٩٨٧، ص ٨٩ - ٩٩.
- (٣٦) راجع دراسته: The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry Review by Hilary Kilpatrick, Journal of Arabic Literature, Vol. 13, 1982.
- (٣٧) انظر: المرجع السابق، ص ٨٨.
- (٣٨) انظر: الحب والغريب، ص ٩٠ - ٩٢.
- (٣٩) انظر: القول عند العرب، ١٠٠/٦، ص ٨١.
- (٤٠) انظر: موسيولوجية القول العربي، ص ٨٩ - ١٠٢.
- (٤١) المرجع السابق، ص ٩٠ - ٩١.
- (٤٢) انظر: الحب والغريب، ص ٩٧ - ١٢٠.
- (٤٣) موسيولوجية القول العربي، ص ١٢٠ - ١٢١.
- (٤٤) انظر على سبيل المثال: الرموز الدينية لأسماء المرأة في الشعر الجاهلي، لصورت، عبد الرحمن، الصورة الشعرية في الشعر الجاهلي، مكتبة الألفين ط ٢، ص ٢٥ - ١٤٩.
- (٤٥) الشعر الجاهلي فضائله الفنية والموسيقية، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١، ص ٣٧٩، نقلاً

من: Brandon, S. G. F. Religion in Ancient History, P. 3.

- (٩٦) المرجع السابق، ص ٢٩١ - ٢٩٢، وانظر موسوعاً أجنبية مماثلة، على أيديها علي القبطي القصيرة الأسطورية، الصورة في الشعر العربي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢، ص ٥٩، ٥٧.
- (٩٧) راجع نقد عبد القادر الرياحي لدراسة نصوت عبد الرحمن - الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، في كتابه: مقالات في الشعر ونقد، منشورات مكتبة عمان، ط ١، الأردن ١٩٨٦، ص ١٢٩ - ١٤٢.
- (٩٨) راجع القصير ذلك في كتابي: الحب والوقت في شعر بشار بن برد، مكتبة الكلاسيك للنشر والتوزيع، ط ١، إربد، الأردن ١٩٩٨، ص ٩٢، ١١٠.
- (٩٩) موسيولوجية القول العربي، ص ١٩.
- (١٠٠) المرجع السابق، ص ١٩١.
- (١٠١) حول فلسفة البطولة في الشعر العربي وتطورها، انظر: المقالة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري، الفصل الأول.
- (١٠٢) تاجية مراني، الحب بين ترائين المكتبة العائلية، ط ٢، بغداد ١٩٨٥، ص ١٢.
- (١٠٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.
- (١٠٤) جاك لايفت هوسا، الشعراء القويادور ومياني الحكيم، ص ٦٦ من المقدمة.
- (١٠٥) انظر المرجع السابق، ص ٢١ من المقدمة.
- (١٠٦) جيم برونيل، كازديبول، الدمية ميشيل روسو، ما الأبي القشار، ترجمة لعمان السعيد، دار علاء الدين، ط ١، دمشق ١٩٩١، ص ١٥٠.
- (١٠٧) انظر: القول المأثور، دار المصنف، ط ٢، بيروت ١٩٨٢، ص ١٢٠.
- (١٠٨) المرجع السابق، ص ٢٢٨.
- (١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠.
- (١١٠) المرجع السابق، ص ٣٠.
- (١١١) مقالات في الشعر الجاهلي، دار المصنف، ط ٢، بيروت ١٩٨٠، ص ١١٢.
- (١١٢) الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الأندلس، بيروت ١٩٧٠، ص ١١٨ - ١١٩.
- (١١٣) المرجع السابق، ص ١١٨.
- (١١٤) الحب والوقت في شعر الشعراء العذريين في العصر الأموي، منشورات مكتبة عمان، ط ١، عمان، الأردن ١٩٨٥، ص ٢٧. وانظر دراسة العربي حسن درويش قضية الحب العذري في شعر بني أمية، التي نجد فيها نقلاً عن دراسة السجلاوي دون أي إشارة إليها.
- (١١٥) المرجع السابق، ص ٢٧ - ٢٨.
- (١١٦) انظر: المرجع السابق، ص ٢٩، ٢٨.

## النظرية الجمالية في الشعر بين العرب والإفرنج

د. جميل طوش\*

تمهيد

ليس في وسع الناقد أن يتحدث عن الشعر باليقين الذي يتحدث فيه عن اللغة والنحو إلا إذا كان حديثه محصوراً في الجانب اللغوي النحوي منه، أي في الجانب الخارجي من الشكل. ذلك أن الشعر كائن حي تتعدد مكوناته ومكوناته وأغراضه، كما تتعدد مواقع التأمل فيه ومساقط النظر إليه. هذا علاوة على أنه يتعرض في بيئات متقلبة السمات واللامع، وينتقل من نفوس متقلبة الأهواء والتطاول. ولذلك كان من الصعب الإحاطة بصفات الشعر وتحليل مكانن العنكب ومواقع النعنة فيه.

وقد اختلف النقاد منذ برز علم النقد حول ماهية الشعر والغرض منه والغاية من نظمته. ويرد الدكتور إحسان عباس أسباب هذا الخلاف إلى أسس ثلاثة هي: الخيال والغاية أو المهمة التي يؤديها الشعر، والشكل والمضمون<sup>(١)</sup>. فحول كل من هذه الأسس يدور جدل واسع ويتردد خلاف كبير. فكل من النقاد والمثقفين مفهومه وله موقفه الذي يلزم الشعر والشاعر به، وبخاصة أن الشعر يتكون من عناصر عدة، يحصرها بعضهم في الفكر والشعور والخيال<sup>(٢)</sup>، ويحصرها بعضهم في المعاني والألفاظ والصيغ<sup>(٣)</sup>، كما يراها بعضهم أربعة هي العاطفة والمعنى والأسلوب والخيال<sup>(٤)</sup>، ومنهم من يتحدث عن العاطفة والفكرة والأسلوب والخيال<sup>(٥)</sup>. وقد يستحسن بعضهم ذكر الشكل أو الأسلوب بدلا من الألفاظ، والصورة بدلا من الخيال، والمضمون بدلا من الفكرة أو المعنى، والشعور بدلا من العاطفة، إلى ما هنالك من مصطلحات وتسميات تختلف اختلافها بسيطاً، وإن كانت تؤدي إلى المداول نفسه وتؤمره إلى المقصد نفسه.

ومن يتبع حركة النقد الأدبي القديمة والمعاصرة يجد كل طائفة من النقاد معنية

\* باحث في النقد الأدبي - المملكة الأردنية الهاشمية.

بعضر أو أكثر من هذه العناصر. فهناك من اعتبروا الشكل صغلا جماليا ضمنوا بالشكل وما يتعلق به من جودة صياغة وبراعة نسج وحسن إيقاع، ومنهم من نظر إلى عمل العاطفة وصديق الإحساس، وعد الشعر وسيلة لنقل ما استمر من أحاسيس النفس وكمن من خلجاتها... هذا إلى اختلاف قدرات النقاد أنفسهم على تلمس مكان الجمال وتعرف مواطن العجب والدهشة، وتحديد منابع السحر في القصيدة.

ولست أريد أن أتحدث عن جوانب الخلاف في تذوق العمل الفني، فالخلاف موجود في كل شيء، صرفه الناس وتحدثوا عنه، ولكي رأيت من خلال صلتي الطويلة الوثيقة بالقصيدة العربية، أن أتحدث عن جانب مهم فيها قلما تحدث عنه النقاد مباشرة، هو الجانب الجمالي الذي طفت عليه جوانب أخرى لها صلة بالسياسة والاجتماع والفلسفة وعلم النفس، وغير ذلك من المذاهب والاتجاهات المتعددة المتباينة التي تحكم حياتنا وتؤثر في أنوارنا وحواسنا وقدرنا على النقد والتقييم.

وكن منذ تعلقت بالشعر ونظمه ودرسته وتلذذت ميلا للحكم عليه بمعيار مستقل لا يضع في تقييمه أي اعتبار غير الاعتبار الجمالي القائم على الإقناع والدقة والانسجام والإخلاص السياسية الشعرية، دون أي مطلب آخر من مطالب الحياة، قد يكون له علاقة بالشعر أو ارتباط به لسبب أو لآخر.

وقد حاولت أن أستخلص من خلال مسحتي للشعر العربي، واستقراء ما كتبه النقاد والباحثون العرب من هذا الشعر، نظرية هي أقرب ما تكون إلى النظرية الجمالية التي صرفها وعرف بها النقاد الغربيون. ومن الممكن ألا تكون هذه الظاهرة قد خطرت على بال أحد من النقاد العرب بالصورة التي أبرزها بها هؤلاء، ولكننا على الرغم من ذلك نجد بذورها وجذورها في كتبهم ومؤلفاتهم البلاغية والنقدية، كما سأبين فيما بعد.

ولذلك كان من الجدير بي أن أعرض النظرية الجمالية كما فهمها النقاد الغربيون، وبما تيسر من دلائلها وتفصيلاتها، ثم أعطف على ما كتبه العرب مبينا آرائهم وتصوراتهم في فهم هذه النظرية التي لا تختلف في قليل أو كثير عن تصور النقاد الآخرين، على الرغم من تطاول الزمن وبعد الشقة، واختلاف المستوى العلمي والثقافي. ولكن يبدو أن للظول الواحية حكما لا يختلف وفراة لا تخيب.

### النظرية الجمالية عند الإفرنج

ويطلق النقاد الغربيون على هذه النظرية مصطلحات مختلفة وتسميات متباينة،

فمنهم من يطلق عليها اسم التجربة الجمالية<sup>(١٢)</sup>، ومنهم من يطلق اسم التذوق الجمالي<sup>(١٣)</sup>، ومنهم من يطلق اسم المدخل الشكلي وفهرسه بأنه دراسة الأدب كبنية جمالية<sup>(١٤)</sup>، وغيرهم يطلق عليها اسم الجمالية بصيغة المصدر الصناعي<sup>(١٥)</sup>، يقول الدكتور علي جواد الطاهر بهذا الصدد: لدينا - إذن - ثلاث كلمات أو أربع هي: شكلي، فني، جمالي، أسلوبية... صارت مصطلحات - أو كالمصطلحات - للدلالة على إضفاء الأهمية في النص الأدبي على الجانب الشكلي الخارجي، وتهمين أهمية المحتوى<sup>(١٦)</sup>.

وقد يكون لترجمة أثر في اتساع هذا الخلاف، فالتمهيد أو المدخل عما ترجمه للكلمة الإنجليزية Approach، والتجربة ترجمة للكلمة Experience، والجمالية ترجمة للكلمة Esthetics وأصلها في اليونانية Aisthesis، وتشير إلى إدراك موضوعات طريقة والتطلع إليها<sup>(١٧)</sup>، وهذا المصطلح الأخير هو أكثر المصطلحات تداولاً بهذا الصدد، ويستعمله تقادماً معرباً فيقولون «إستطائطي» وقد يقولون «إستثنائي» وهو مرادف الشكلي والفني عند بعضهم<sup>(١٨)</sup> كما مرادف الفني والجميل عند آخرين<sup>(١٩)</sup>.

ولم يعرف العرب هذه المصطلحات كلها، وإن كانوا قد تحدثوا حديثاً عاماً عن التزيين والتعظيم والتعذيب كما سبى فيها أحد، حتى الذين كتبوا عن الجماليات العربية كان حديثهم عاماً، حيث كانوا يكتفون إما الجمال الذي يشمل الفنون كلها، على اعتبار أن كل ما هو فني فهو جميل كما فعل المستشرق الروسي أ.ف. سارغانييف الذي كتب بحثاً عن الفلسفة الجمالية عند العرب في القرون الوسطى<sup>(٢٠)</sup> وإما الجمال الذي يتعلق بالأدب وحده من بين الفنون جميعها كما فعل المستشرق النمساوي غوستاف فون غرينباوم<sup>(٢١)</sup> وليس في هذين من تحدث عن الجمالية كمصطلح فني بلغني الذي تحدثنا عنه آنفاً.

وقد تطرق جون ديوي إلى هذا الموضوع في فصلين عنوان الأول: الدور الإنساني في الخبرة الجمالية<sup>(٢٢)</sup> والثاني: النقد الفني والتقدير الجمالي<sup>(٢٣)</sup>، يحاول فيهما أن يشرح كل المصطلحات التي لها صلة بهذا الموضوع، ويفوض إلى أعماق بعيدة فنية وفكرية ونفسية، وهو يتجاوز المجالات التي تلوي أن تدور في نطاقها في هذه الدراسة.

ويصف صاحب «مقدمة في النقد الأدبي» النظرية الجمالية بأنها منهج جمالي يرتكز في أساسه على نظرية علم الجمال (الاستطيقا) الذي هو أحد أقسام الفلسفة<sup>(٢٤)</sup>، ويضيف: وهو يستلزم موضوعه من أن الناس - واقعياً - يحكمون على الأشياء، سواء كانت أشياء طبيعية، أو من إبداع الفنان، أو من المصنوعات، بأحكام ومقاييس جمالية.



كأن توصف بأنها جميلة أو جليلة أو هائلة أو دميعة أو مثيرة للسطورية، أي أنهم يستعملون عبارات ذات مدلول جمالي<sup>(١٢١)</sup>. ويضيف: ومن هنا لا يلتفت النقد الجمالي إلى الفكرة في العمل الفني أو الموضوع أو الموضوع، وإنما يهتم بالشكل. فالإطار العام والبناء الداخلي والمصور وملاقاتات الجزيئات تحتل مكان الأهمية عند الناقد الجمالي<sup>(١٢٢)</sup>.

ويقول ر. في. جونسون في تعريف الجمالية: الجماليات دراسة مسائل، مثل ما الجمال؟ ما علاقة الشكل بالضمون في الأدب والفن؟ ما الذي تشترك فيه الفنون المختلفة؟<sup>(١٢٣)</sup> ولكن جونسون يحس أنه يتحدث عن قضية عامة لا عن النظرية الجمالية على أساس أنها مصطلح فني فيقول: ولكن الجمالية هنا تعني شيئاً يختلف تماماً عما تعنيه (الجمالية) عندما تشير إلى موضوع هذه الدراسة<sup>(١٢٤)</sup>. ثم يعود إلى تعريف الجمالية بمعناها الخاص لا العام فيعرفها بما يلي: إنها مجموعة معينة من المعتقدات حول الفن والجمال ومكانتهما في الحياة<sup>(١٢٥)</sup>.

ويحاول جونسون أن يحدد بدايات النظرية الجمالية فيقول: ولكن اصطلاح (الجمال) صار يستعمل بمعناه المتأنيب منذ بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر<sup>(١٢٦)</sup>. ويضيف: وهي أواخر التثقيبات بنادي سويتكين بعيداً الفن من أجل الفن، كما يتادي والتريستر بفكرة معالجة الحياة ذاتها بروحية الفن. ويندر اصطلاح الجمالية مناسبا لهذين الوقتين<sup>(١٢٧)</sup>.

ويناد على ذلك كله برز فهم جديد للفن هو أن الفن يوجد كجرد الاستمتاع به لذاته. فله قيمته في ذاته لا لأنه يخدم أهداف الدين أو الأخلاق أو المجتمع بوجه عام<sup>(١٢٨)</sup>. وأشهر تعبير عن هذه النظرية يتمثل في الحركة المسماة بالفن من أجل الفن، التي ازدهرت في منتصف القرن التاسع عشر كما أسلفنا. وهي تؤكد أن الطريقة الوحيدة للنظر إلى الفن إنما تكون من خلال الإدراك الاستطفي<sup>(١٢٩)</sup>.

وقد نجد للنظرية الجمالية نقاط التقاء في النظرية الشكلية التي يصفها صاحب كتاب النقد الفني بأنها نظرية النقاء الفني الجمالي<sup>(١٣٠)</sup>. كما يصف النزعة الشكلية بأنها تهدف إلى تربية الذوق<sup>(١٣١)</sup>. وكذلك نجد للجمالية مشابها قوية في الدراسة البرنسية التي تقوم على الانضباط واللاشخصية والدقة والوصفية والكمال في الشكل<sup>(١٣٢)</sup>. ولا يبعد أن نرى لها مشابها أيضا في المذهب اللغوي والكلاسيكي كما سنرى فيما بعد. فهذه المذاهب والمناهج كلها تركز على جانب الشكل وتحفظ بالصياغة، وتعير فهم

الانسجام والتناسب والموسيقى اللفظية اهتماما كبيرا.

ويبدو من تتبع ما كتبه نقاد الجمالية أن هذه الكلمة تعهد الدلالات الثلاث:

١- دلالة عامة واسعة تطلق على كل شيء جميل بوصف بالجمال كالزهرة والحديقة والفتاة الحسنة والقمر إلى غير ذلك. وهذا معنى معجمي ليس له أي مدلول مصطلحي خاص يمكن أن يتصل بإحدى قضايا العلم أو الفن.

٢- دلالة أضيق ترادف ما تعنيه كلمة الفن. فالفن ضروب من الجمال والفنون هي صناعة الجمال. ولذلك لا بد أن نجد كثيرا ممن يعالجون قضايا الجمال، يتوسعون في استخدام هذا المصطلح. فيتحدثون عن الفنون بصفة عامة. ويكون الحديث عن الجمال هو استيعاب شامل لتاريخ الفن وعشرويه وقضاياها ومفاهيم الناس حوله.

٣- دلالة خاصة جدا تطلق على أحد مذاهب الفن أو مناهجه أو نظرياته. وهو هذا المنهج الذي تحدث عنه، وهو يلفظ في مقابل للتفكير الواقعي والنفعي والرمزي والرومانسي إلى غير ذلك. لأنه يركز على الجانب الجمالي في العمل الفني الذي لا يقصد من ورائه قصد ولا ترويح من متعة.

والفرق بين الجمال في الحياة والجمال في الفن أن الجمال في الحياة ليس من صنع الإنسان، أما الجمال في الفن فهذا من صنع الإنسان. ومن هنا انطلق أرسطو في نظريته القائلة بالحاكاة. فكل شيء في الوجود هو محاكاة لمثل لا تقع عليه العين، وكل عمل في هو محاكاة لعمل جميل موجود أو متصور تقع عليه عين الفنان، أو يجلوه له فكره أو يصوره له خياله. وليس جمال الفتاة قائما على جمال الموضوع، فالجميل والقيح من مظاهر الطبيعة والحياة يمكن أن يعدا أهل الفن بموضوعاتهم حتى يكون هناك جمال الجمال، أو جمال القبح فيبدو الجميل أجمل مما هو. والقبح أشد إثارة واشمئزازاً<sup>(٣١)</sup>.

ومناط القيمة في ذلك كله هو القدرة الإبداعية التي يتمتع بها الفنان. فإذا كان الفن شمرًا كان مناط القيمة هو البهتان الذي يقوم على الذوق السليم والحس الرهيف والشعور الشنيع والتفكير العميق والخيال الواسع<sup>(٣٢)</sup>. وهي قيم أساسية في العمل الفني سيأتي لها مزيد من التفصيل في موضع لاحق.

ومنذ القدم حاول أهل الفن التفريق بين جمال الفن وجمال الحياة. ومن ذلك ما قاله كانت Kant بهذا الصدد: الفن ليس تعشيلًا لشيء جميل. وإنما هو تعشيل جميل لشيء من

الأشياء<sup>(٣٢)</sup>. ويقول للفكر الفرنسي لافو «لقد أطلقنا على هذا القول ومكملا له: ولو كان هذا الشيء قبيحا<sup>(٣٣)</sup> فمعناه القيمة في الشيء الجميل هو الجمال نفسه في حين أنه في العمل الفني هو القدرة على خلق الجمال. والقدرة هذه هي ضرب من الجمال. ولكنه يختلف من الجمال المنبثق من مظاهر الطبيعة وظواهرها.

بعد هذه الجولة في النظرية الجمالية، وما يدور حولها من آراء وأفكار وملاحظات، نود أن نذكر المرتكزات التي تقوم عليها النظرية الجمالية وهي التالية:

أولاً: احترام الشكل وما يتطلبه من براعة وثقة وإيمان وسيطرة على أدوات الفن ووسائله. والشكل مصطلح أساسي في عالم الفن لن نستطيع أن نقيه عنه من الشرح والتوضيح حتى نتناوله من جوانب مختلفة لها صلة وثيقة به. وهذه الجوانب التالية:

أ - الدقة: وهي وضع الشيء في موضعه الصحيح. وقد كان أفلاطون يقول في هذا الصدد: إن الأشياء ليست جميلة جمالا مطلقا، وإنما تكون جميلة عندما تكون - كما يقول هيبوليتس - في موضعها، وقبيحة عندما تكون في غير موضعها<sup>(٣٤)</sup>. وقد عبر عمر أبو ريشة عن هذه الفكرة بقوله حين قال:

كان وفقا على النبرع وكانت روعة الشيء وسعة في مكانه

فأول مؤهلات الفنان أن يعرف كيف يضع الشيء في مكانه.

ب - الجودة: وهي في الشعر مثلا القدرة على استخدام الألفاظ استخداما حسنا ينسجم مع الأصول والقواعد. ويبين أتناقة الذوق ورهافة الإحساس. وقد عرف كوليرج الشعر بأنه أجود الألفاظ في أجود نسق<sup>(٣٥)</sup>. ووصفه هروست بأنه أداء لفظي<sup>(٣٦)</sup>. ومن ثم لم يجد كروتشه حرجا في أن يعرف الجمال بأنه التعبير الناجح<sup>(٣٧)</sup>.

ج - مراعاة النظام: ويقصد بها وضع الألفاظ والتراكيب وضعاً خاصاً يعتز بصفات معينة ليرضي الذوق وترجع الإحساس. ومن هذه الصفات الانسجام، السهولة، التناسب، يقول أفلاطون في هذا الصدد: إن الوزن والتناسب هما عنصر الجمال والكمال.

ويقول أرسطو: إن الجمال يتكون من نظام الأشياء الكثيرة<sup>(٣٨)</sup>. ويقول القديس أغسطين: إن هذا يرضي لأنه جميل. وهو جميل لأن أجزائه تتشابه وينتظمها انسجام واحد<sup>(٣٩)</sup>. يقول أريك نيوتن: في اتصال الإنسان ثوب إلى شيء أطلقنا على تسميته بالذة

الجمالية، ثوب النظام والاتساجم والتوازن والتفعة والنمط<sup>(11)</sup>. ويلبس مثليق الشعر هذه القيم التي ربتناها إلى ما أطلق عليه اسم مراعاة النظام في لغته وإيقاعه وتكوينه العام. وهي التكوينات الجزئية التي تتسلسل داخل هذا الإطار العام<sup>(12)</sup>. ويلحق بهذه القيم ما جاء غير متكلف من ضروب الطباق والجناس والسجع وأنواع البديع الأخرى. فهي في أصلها تقوم على فكرة النظام.

د - الصورة الفنية: وكان من الممكن أن ندرج تحت بند، مستثقل فهي تقوم في أساسها على الخيال، والخيال لا علاقة له بالشكل. ولكن الصورة الفنية شيء يجمع بين الخيال والشعر الفنية، فالخيال هو الروح والقدرة الفنية هي الجسم. ولابد لصانع الصورة الفنية من ذوق يمكنه من تسليق الطلال والألوان. والصورة عنصر أساسي وأصيل من عناصر الشعر. وهي الحد الفاصل الذي يميز بينه وبين العلم. وقال رانسوم: العلم يرضي دافعا عقليا أو عمليا، ويبرز أقل ما يمكن من التصور، والفن يرضي دافعا تصوريا ويبرز أقل ما يمكن من العقل<sup>(13)</sup>. وتقوم الصورة في الأصل على المجاز والاستعارات وأصناف التشبيه والتكاثبات. وللاستعارات قيمة كبيرة في تحديد قيمة الشاعرية. قال أريستو: إن العلم شيء أن تكون سيد الاستعارات. فالاستعارة علامة التبشيرية. إنها لا يمكن أن تعلم. إنها لا تمنح للآخرين<sup>(14)</sup>. ويقول المنطوقلي: إن التشويق نقشه أجمل الثعاني وأبدعها. بل هو رأس الثعاني وسيدها<sup>(15)</sup>. ويقول رأي Roy: إن الصورة وحدها تكسب العمل جمالا<sup>(16)</sup>. ولغة من يتجاوز هؤلاء جميعها هي تشهير قيمة الصورة في الشعر والحماسة لدى مساهمتها في تحسينه وتزيينه... ذلك هو روبرت اندروز Robert Andrus الذي يقول: ليس صوابا أن الصورة إحدى دعائم الشعر. وإنما الصواب أن الصورة جوهر الشعر وهي روحه وجسده<sup>(17)</sup>. وهكذا تبدو الصورة عنصراً جمالياً كبير الأهمية في الشعر.

هـ - الموسيقى: وتشمل ضروب الوزن والإيقاع. وهي عنصر أساسي في الشعر بمقاييس الجمالين والكلاسيكيين على الأقل. يقول ديويث بوركر Dewitt Parker بهذا الصدد: ومن دون هذه الموسيقى في الأداء لا يكون هناك فن جميل مهما كانت أهمية الثعاني المتصلة به<sup>(18)</sup>. وقد أكدت إليزابيث درو Elizabeth Drew هذه الحقيقة حين قالت: وموسيقى الشعر ما دام له جرس موسيقي وإيقاع راقص<sup>(19)</sup>. ولهذا السبب نفسه رفضت إليزابيث Eliza الشعر الحر أو الشعر المنشور محتجا بأن الحرية لن تكون

أبدا هروباً من الوزن في الشعر، وإنما هي السيطرة عليه وإلقائه<sup>(١٢٠)</sup>. ويقتف روبرت فروست Robert Frost الموقف نفسه حين يقول: سأرضى أن أكتب الشعر الحر حين يخطر لي أنني أستطيع ممارسة التنس بلا شبكة<sup>(١٢١)</sup>. وهو يعني بذلك أن الوزن أساسي في الشعر تماماً مثلما هي الشبكة أساسية في لعبة التنس. وإذا كان جمال الزهرة يملأ العين فإن جمال الموسيقى يفر الروح.

ثانياً: التزام الموضوعية، ويقصد بها استبعاد العواطف الشخصية وحساب النفع والضرر والجمال والقيح من عملية الحكم النقدي في التجربة الجمالية. وعلى هذا الأساس يفرق بعضهم بين نوعين من الذوق هما: الذوق بمعناه العام وهو الذي يختلف بين الناس، ولتعدد الأسباب لذلك الاختلاف، والذوق بمعناه الخاص وهو الذوق الجمالي الذي يحكم على الجمال البحت في العمل الفني ويكاد يظهر باتفاق الجميع كما تظهر قواعد التحز في العبارة اللقوية بالاتفاق العام<sup>(١٢٢)</sup>.

وهذا يعني أن النظرية الجمالية تعتمد الذوق في تماس اللذة الفنية، ولكنه الذوق المبرر العقل المهني على الأسس والمعايير لا الذوق الشخصي السائب الذي يتقبل ما يشاء ويرفض ما يشاء بالاعتماد على المزاج والهوى اللذين يختلفان من إنسان إلى آخر. ويؤكد هذا الموقف الشاعر الفرنسي تين Tain حين يقول: ليس له (أي الذوق الشخصي) أي قيمة<sup>(١٢٣)</sup>.

ثالثاً: إنكار قيمة المحتوى، ويترتب هذا الهدأ على الهدأ السابق ألا وهو احترام الشكل. لقد كانت المدرسة الكلاسيكية تحترم الشكل، ولكنها لم تكن تهمل المضمون أو المحتوى. أما المدرسة الجمالية فهي تتعصب للشكل وتتكر المضمون، ولا تنحصر قيمة الشعر عندها في مضمونه بحد ذاته سواء كان واقعياً أو مثالياً أو رجعياً، وإنما هي في كيفية التعبير عن المضمون<sup>(١٢٤)</sup>. فهي ترى أن المهم هو الشاعر وكيفية تعبيره، وليس الموضوع في حد ذاته<sup>(١٢٥)</sup>.

يقول كروتشه في هذا الصدد: قد يبدو غريباً أو مثيراً للطبعك أن تبحث الغاية في الفن<sup>(١٢٦)</sup>. ولذلك كله فإن النظرية الجمالية تنكر القيمة التاريخية والاجتماعية<sup>(١٢٧)</sup> والنفسية<sup>(١٢٨)</sup> والخلقية والدينية والفلسفية<sup>(١٢٩)</sup> للعمل الأدبي لأنها لا تلمن بأي جدوى من وراءه. فليس للشعر غاية أخلاقية أو تعليمية، إنما هو ينظر فقط إلى جانب الجمال<sup>(١٣٠)</sup>. وقد سوغ أحد الفلاسفة هذه الدعوة بقوله: يراد من الشاعر حسن الكلام، والصديق يراد من الأنبياء<sup>(١٣١)</sup>. وقال برادلي BRADLY في المعنى نفسه: كيف

يمكن أن يحدد الموضوع قيمة الشعر في حين يمكن أن تكتب في الموضوع الواحد أشعار تتفاوت قيمتها<sup>(١٢)</sup>.

وخلال هذه القول إنه مهما تكن قيمة المضمون وأهميته فلا بد له في النهاية أن يتحول إلى فن، والعمل الذي لا يقتضاها يظل قاصراً عن بلوغ كماله<sup>(١٣)</sup>.

لقد حاولت في السطور السابقة أن أرسم ملامح بارزة للنظرية الجمالية كما فهمها نقاد الغرب وشعراؤه، ولذلك حشدت أكبر قدر ممكن من آرائهم وأقوالهم ومواقفهم حتى تكون الصورة صادقة قدر الإمكان، وإلا فقد كان من الممكن الاكتفاء باللمحة الدالة لولا أن الصورة ستبدو مهترجة لا محالة. ولم يكن مقصدي من هذا البحث أن أوضح مفهومي للمدرسة الجمالية عند الإفرنج، بل أن أقدم صورة واقعية شافية عنها من خلال آرائهم وأقوالهم.

إن هذه هي صورة النظرية الجمالية عند الإفرنج، فكيف كانت صورتها عند العرب الذين عرفوها بولعهم بالشعر، واعتزازهم له وإعلانهم من شأنه وهل كان لهم رأي في الجمال الفني وموقف منه؟ بل هل كانت لهم نظرية فيه تستطيع أن تبسطها وتوضح جوانبها وتقدمها على أنها نظرية واقعية في الموضوع؟

والجواب هو أن العرب كانت لهم جولات واسعة في نقد الشعر وتفسيره، والتفكير له من جميع جوانبه لغة وأسلوباً ومعنى وعاطفة وخيالاً. وهم وإن لم يتكبروا مصطلح الجمال صراحة فقد داروا حوله وألوا به وضوء حينما كانوا يتحدثون عن أصول النظم وشروط إتقانه والنباهة والماء والرونق كما مفرى فيما بعد. إنهم لم يمانجوا هذه القضايا بالطريقة التي يمانجها بها نقاد الغرب، ولا بالباشرة التي يتناولونها بها تماماً. ولكنهم خرجوا من جولاتهم النقدية بالنتائج التي خرج بها نقاد الغرب من حيث جعلهم الجمال الفني غاية مفضلة في الشعر. وقد نجد عندهم الآراء تقريبا التي ارتأها الغربيون والمواقف التي وقفوها والتعبيرات التي استخدموها في هذا الضمار. فليس ثمة نقطة عرضتها فيما سبق من البحث إلا وأنها مثل عند العرب، وكان من الممكن أن أعود من حيث بدأت فأعالج القضايا نفسها التي عالجتها في السابق، وأبين وجهة النظر العربية في كل منها على النسق نفسه، لولا أنني لا أريد أن أكرر نفسي. ولذلك فسأعرض النظرية الجمالية في نقاط محددة ملتزماً بالإيجاز قدر الإمكان، وبخاصة أن حيل الكلام امتد وطال.

النظرية الجمالية عند العرب

لقد قلص النقاد والبلاغيون العرب السمات الجمالية في شعرهم دون أن يذكروا هذا المصطلح نفسه. فقد تحدثوا عن التزيين<sup>(٢١)</sup> والتحسين<sup>(٢٢)</sup> والتذهيب<sup>(٢٣)</sup> والتفريح<sup>(٢٤)</sup> والانتقاء<sup>(٢٥)</sup> والانتخاب<sup>(٢٦)</sup> وعذوبة اللفظ ورشاقة المعنى<sup>(٢٧)</sup>. وما هذه المصطلحات كلها إلا الجمال الذي تحدث عنه نقاد الإفرنج.

مهما يكن فإني سأعرض لملامح هذه النظرية الجمالية عند العرب في المظاهر التالية:

أولاً، التمسك بالجمال الفني، وقد أكثر نقاد العرب وبلاغيوهم من الحديث عن هذا الموضوع. فملاوة على كل ما ذكرنا عن القول بضرورة التحسين والتزيين يتحدث العسكري مثلاً عن حسن المعرض<sup>(٢٨)</sup> وحسن الصنعة<sup>(٢٩)</sup> والعبارة المستحسنة<sup>(٣٠)</sup>. وقد أوغل البلاغيون في ذلك حتى اتهم قارئوا بين البيان والجمال صراحة. قال ابن الأثير: شيخان لا نهاية لهما هما البيان والجمال<sup>(٣١)</sup>. ويهلون كل ما وضع البلاغيون من شروط في علمي الفصاحة والبيان كان في خدمة الجمال الفني كما سنرى فيما بعد.

ثانياً، الأخذ بعين الاعتبار اللذة الفنية، فقد جعل البلاغيون وتقاد الشعر اللذة الفنية غاية من غايات الصناعة البهائية وشاحداً على تحقق مقصدي الإتيان والجودة في النص. قال ابن الأثير: لقد تسققت الأشعار فتبعها وحديثها وحفظت ما حفظت منها. وكنت إذا مررت بنظري في ديوان من الدواوين، ويأوج لي فيه مثل هذه الألفاظ فأجد لها نشوة كنشوة الخمر. وطرباً كمطرب الأتقان<sup>(٣٢)</sup>. فهذه اللذة الفنية هي معيار جودة النص وإتقانه. وكما قد أشرنا إلى شبه أصحاب النظرية الجمالية إلى اللذة الفنية وقولهم بأنها غاية الغايات ونهاية النهايات في العمل الفني.

ثالثاً، التلويح بيميناً الذوق الفني، ويولي النقاد العرب الذوق الفني عناية كبيرة، ويعتبرونه من الأسس الراسخة لقياس الجمال الفني وتحسين اللذة الجمالية في النص الأدبي. وهم يفرقون الذوق الفني هذا بأنه ملكة تتحصل في النفس من كثرة الممارسة والمعارسة.

يقول ابن خلدون في هذا الشأن: أعلم أن لفظة الذوق يتناولها المعشون بفتون البيان ومعناه حصول ملكة البلاغة للسان<sup>(٣٣)</sup>. ويضيف: فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعة وجيلة لذلك التحل<sup>(٣٤)</sup>. ويعرف ابن خلدون هذه الملكة بقوله: فإذا اتصلت مقاماته (بالتصديق لكلامي) بمخالطة كلام العرب، حصلت له الملكة في نظم

الكلام على ذلك الوجه. وسهل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحو فيه غير معنى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك القبح منه ونبا عنه بأدنى فكر، بل ويغير فكر إلا بما استغاده من حصول هذه الكلمة<sup>(١٢٧)</sup>. ولا غرو أن يجعل ابن خلدون هذا الذوق حاكماً في التمييز بين الكلام الطيوع والكلام المصنوع<sup>(١٢٨)</sup>.

وأما، الفصاحة، للبلاغيين أقوال كثيرة في تفسير معنى الفصاحة وتوضيح دلالاتها وبين أصل اشتقاقها، وليس هنا محل بسط ذلك كله، ولكن المفرد المفهوم من هذا المصطلح البلاغي هو الحرص الشديد على قانون الصفاء والتقنية في صناعة الكلام العربي مفرداً ومركباً. وقد عرف الخطيب التزويني الفصاحة في المفرد بأنها خلوصه من تناثر الحروف والغرابية ومطابقة القياس اللغوي والكراهة في السمع<sup>(١٢٩)</sup>. كما عرف الفصاحة في المركب بأنها خلوصه من ضعف التأليف وتناثر الكلمات والتشديد<sup>(١٣٠)</sup>.

وقد حاول ابن الأثير تفسير هذا القانون الجمالي وتسريته فقال: فإنه لا خلاف في أن لفظة المزنة والديعة حسنة يستلزمها السمع، وإن لفظة البعاق فبيحة يكرهها السمع. وهذه الألفاظ الثلاثة صفة الطر. وهي تدل على معنى واحد<sup>(١٣١)</sup>. وقد جعل ابن الأثير المعيار في ذلك السمع لفرهته. فمما استلزمه السمع منه فهو الحسن، وما كرهه فهو القبيح<sup>(١٣٢)</sup>. ويشبه أن يكون هذا المعيار ما أسماه ابن خلدون بمعيار الذوق كما أسلفنا، فالفصاحة أصلاً قائمة على الذوق. أما علاقة الفصاحة بالبلاغة والحد الفاصل بينهما فلبلاغيون حول ذلك كلام كثير، ولكن مما يستحسن في ذلك ماقله السبكي عن عبد اللطيف البغدادي، وهو أن البلاغة شيء يتبدئ من المعنى وينتهي إلى اللفظ، والفصاحة شيء يتبدئ من اللفظ وينتهي إلى المعنى<sup>(١٣٣)</sup>.

ويبدو من هذه الإيضاحات كلها أن الفصاحة لا تعتمد أن تكون وجهاً آخر لقانون الصفاء والتقنية في الكلام مفرداً ومركباً. فالفصاحة إذن هي الحرص على جمال الكلام العربي من خلال تهذيبه وتشذيبه وتحسينه وتزيينه. وهي الشروط التي تدخل في صلب صناعة الفن. والكفيل بتقدير ذلك كله هو الذوق السليم الذي تحدث عنه ابن خلدون آنفاً.

خاصة، البيان، والبيان عند البلاغ هو علم يعرف به إبراز المعنى الواحد بتركييب مختلفة في وضوح الدلالة على المقصود بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض<sup>(١٣٤)</sup>. ولما هذا العلم الاحتراز عن الخطأ في تعيين المعنى المراد. ومبانيه بعضها عقلية كإقسام الدلالات والتشبيهات والعلاقات، وبعضها وجدانية ذوقية كوجود التشبيهات



والضباب الاستعارات وكيفية حسنهما<sup>(١٢٨)</sup>. وقد ذهب بعضهم إلى أن الكلام إذا كثُر عن قدر الحاجة، وزاد على حد الكفاية وكان صواباً لا يشويه غلطاً وسليماً لا يعثره زلل فهو البيان والسحر الحلال<sup>(١٢٩)</sup>. وألهم هنا التوقف عند وصف البيان بالسحر، فوجه التشبه في ذلك القدرة على التأثير. ومن هنا جاء الحديث النبوي القائل: إن من البيان لسحراً. فالكلام الذي يستوفي شروط البيان يؤثر في النفس كالسحر، وهو لم يملك هذه القدرة لولا أنه جميل لأن السحر يقترن بالجمال عادة. وقد لاحظ ابن الأثير هذه العلاقة بين البيان والجمال، فقال قولته المشهورة التي أشرنا إليها آنفاً وهي: شئان لاتهاية لهما البيان والجمال.

وعلى الرغم من أن البيان يرافف البلاغة في صرف البلاغيين، فقد اكتسب هذا المصطلح مدلولاً أوسع على مر التاريخ الأدبي. بل هو يتضمن هذا المدلول الواسع منذ قال الرسول (ص) إن من البيان لسحراً. ولهذا السبب لم يقل: إن من البلاغة لسحراً. ولو قال كذلك لما كان لقوله هذا السحر الذي تحدث عنه وأشار إليه، فالبيان يتضمن - علاوة على الإفادة والإتيان - الصفاء والشفاء والأناقة وكل ما يعمل جمال التعبير من معان ودلالات.

وقد أصبح البيان في أيامنا هذه متعباً أدبياً يرمز إلى الأسالة والإبداع واستيفاء شروط الفن دون النظر إلى غاية أخرى. فهو ينف في وجه كل من يقول إن غاية الفن خدمة هدف معين قد يكون وطنياً أو سياسياً أو دينياً أو أخلاقياً... إلخ. فالبيان هو بنفسه غاية وغاية عظيمة. إنه يرادف كلمة الجمال في النظرية الجمالية، وهو يمثل ما تعمله المدرسة الجمالية في أيامنا من غايات وأهداف.

وقد كان طه حسين من أنصار هذا المذهب ومن كبار دعاة. فقد كان يجعل البيان هو القيمة الأولى في عملية النقد التي يمارسها، وكان للأسلوب عنده شأن كبير في ذاته. ذلك بأن التركيب العربية سحراً في نظمه يستوي فيه الإبداع والتقليد<sup>(١٣٠)</sup>.

والحرص على البيان هو الذي أوحى إلى شوقي أن يقول مخاطباً أمين الريحاني الذي كان منهما بالتقصير في الناحية البيانية:

ليس المتنن قشبية الأبراد

قضيت أيام الشباب بمالم

وعنده أن يلد البيان عواد

ولد البدائع والروائع كلها

والبيهان هو الذي أوحى لعمر أبي ريشة بأن يشكو حال الشعر العربي ويتذمر مما يعانيه من الزمة، فيقول: ثمة مؤامرة عاثية ضد هذا الشعر وما وراء الشعر من قيم إنسانية جمالية<sup>(١٢٧)</sup>، ويضيف: إن إصغاتي إلى رواة الشعر في زماني اليكر طبعني على محبة الكلمة الأنيقة التي تمتاز بالرشاقة<sup>(١٢٨)</sup>... الخ.

فالبيهان إذن قيمة جمالية لها مكانها واعتبارها عند أصحاب الذهب البيهاني الذي لا يعبأ أن يكون في جوهره منفيها جمالياً.

سأعصا، عمود الشعر، يقصد النقاد بعمود الشعر تقاليد التوارث والمبادئ التي سبق بها الشعراء الأولون، واختلافهم من جاء من بعدهم حتى صارت سنة متبعة وعرفها متوارثة<sup>(١٢٩)</sup>. وقد حصر صاحب التوسيلة هذه التقاليد في الأمور التالية<sup>(١٣٠)</sup>:

١- شرف المعنى وصحته.

٢- جزالة اللفظ، واستقامته.

٣- إصابة الوصف.

٤- مقاربة التشبيه.

٥- فزارة البديهة.

٦- كثرة شوارد الأمثال.

وقال معقياً على ذلك: ولم تكن (العرب) تعباً بالتجنيس والعاطفة ولا تحفل بالإبداع (يقصد البديع) والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر<sup>(١٣١)</sup>. وألسنا نريد أن نعتقب هذه المعايير بالشرح والتوضيح، فهي ظاهرة واضحة لمن لهم صلة بهذا الفن على الأقل، والمقصود من هذه المعايير وضع نظام دقيق للصناعة الشعرية يحقق به الشعراء ما يشاؤون في عالم الإبداع من قيم بيهانية جمالية. ومن هذه المعايير ما يتعلق باللفظ كما هو ظاهر، ومنها ما يتعلق بالمعنى، ومنها ما يقصد به خدمة الصناعة البيهانية والابتعاد عن الاستعانة والفغوض.

ومازالت هذه القواعد الشعرية البيهانية صالحة لعصرنا، فهي لا يقصد بها أكثر من ضبط الصناعة الشعرية ومساعدتها على بلوغ مرتبة جمالية سامية. وكل قيد وضعه النقاد بهذا الصدد فالقصد منه الارتقاء بالصناعة الشعرية إلى مستوى جمالي سامق، سابعاً، التثاقب، وقد يطلق عليه اسم المشاكلة أو المؤاخاة أو التوازن<sup>(١٣٢)</sup>. وتبدو أهمية

هذا النمط البلاغي من قول بعض الحكماء في التعريف بالبلاغة، البلاغة هي تصحيح الأقسام واختيار الكلام<sup>(١٤١)</sup>، وتصحيح الأقسام هو التناسب بعينه. وقال آخر بهذا المعنى: أبلغ الكلام ما حسن إيجازه وكثر إحصائه وتناسبت صدره وأصغاره<sup>(١٤٢)</sup>. فتناسب الصدر والأعجاز إذن أحد شروط البلاغة.

ومن الكلام الذي تحقق فيه التناسب على أكمل وجه قول أبي تمام:

قد بلوتنا أباه سعيد حديثنا	وبلوتنا أباه سعيد حديثنا
ووردنا ساء ساء حلا وقريبنا	ورعيتنا بارضنا وجمعنا
فعلمتنا أن ليس إلا بشرق النفس	صار الكريم يدهى كريمنا

فكل لقطة في الشطر الأول من البيت لها ما يناسبها في الشطر الثاني. ومن الواضح أن هذا التناسب يتحقق في البيتين الأول والثاني على أكمل وجه كما أسلفنا.

ومما خرج فيه ناعلمه على قولين التناسب قول أبي نواس:

ومالك فاعلمن فيها بقاء  
إنما استكملن أجالا وروحا

وقد علق ابن جابر الأندلسي على ذلك بقوله: فجميع الأجل وأطرد الرزق مع أنهما متناسبان<sup>(١٤٣)</sup>. يقصد أن يقول: مع أنه ينبغي أن يكونا متناسبين.

ومن هذا القبيل قول مسلم بن الوليد:

فأذهب كما ذهبت غواصي مزنة  
يشي عليها السهل والأوعار

قال ابن الأثير معقفاً، والأحسن أن يقال السهل والوعر أو السهول والأوعار<sup>(١٤٤)</sup>. ومن هنا عد بعضهم من وجوه سوء الصنعة سوء التقسيم<sup>(١٤٥)</sup>. والمقصود بسوء التقسيم عدم المحافظة على قولين التناسب في الكلام.

ثامناً لطائف متلوحة، ويتضمن الشعر العربي كثيراً من الطرائف واللطائف البلاغية التي تزيد الكلام تألقاً وإشراقاً وتجعله أكثر إثارة، فتبعث في النفوس راحة و في الصدرطمأنينة. وقد عد ابن رشيق من هذا الضرب من الكلام التصريح<sup>(١٤٦)</sup> والتوسيع<sup>(١٤٧)</sup> والتشبيهات العظم<sup>(١٤٨)</sup> والإشارة<sup>(١٤٩)</sup> والظهير<sup>(١٥٠)</sup> والكلية<sup>(١٥١)</sup> والتمثيل<sup>(١٥٢)</sup> والتصدير<sup>(١٥٣)</sup> والمقابلة<sup>(١٥٤)</sup> والموازنة<sup>(١٥٥)</sup> والتقسيم<sup>(١٥٦)</sup> إلى غير ذلك من الوجوه البلاغية. ولم نذكر إلا ما أشار ابن رشيق إلى موضع الجودة أو العجب أو البراعة فيه كقوله في التصدير: فهو يكسب البهت الذي يكون فيه أبهة، ويكسوه رونقا وديباجة

ويزيد ماثية وطلاوة<sup>(١٠٠)</sup>. فما كانت صنعته من هذا القبيل فهو من عناصر الجمال في الشعر. وهو لذلك جدير بأن يعلق بما نحن فيه من حديث عن النظرية الجمالية، أو بما أطلق عليه البلاغيون اسم الاتسجام. وهو أن يأتي الناظم أو الناثر بكلام خال من التعقيد اللغوي أو المعنوي.. فهوما دقيق الألفاظ جليل المعنى لا تكلف فيه ولا تصنف، يتحدر كتعذر إلقاء المتسجم فيكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسيل رقة<sup>(١٠١)</sup>. فإن كان في النظم فتكاد الأبيات أن تسيل رقة وعذوبة وربما دخلت في الرقص الطرب<sup>(١٠٢)</sup>. وهذا الرقص الطرب من الكلام هو غاية ما يطمح إليه الشعراء، وهو السحر الحلال الذي تحدث عنه البلاغيون. والسحر الحلال هو الجمال دون شك.

ويبدو من مجمل ما سلف أن العرب قد ألمست الجمال في الشعر، وتعمقت هذا الجمال في عناصر الشعر المختلفة، وكل ما يستلزمه الشعر من تجويد وألفاظ وبراعة. ولقد قام نقاد العرب بدور كبير في هذا المضمار لا يقل بأي حال من الأحوال عما كتبه أساطين النقد الحديث. ونكرر هنا ما سبق أن ذكره المذكور عز الدين اسماعيل من أن النقد العربي كان يمثل مبادئ المدرسة الجمالية بصفة عامة - قبل أن توجد هذه المدرسة - أصحق تمثيل<sup>(١٠٣)</sup>.

ولا نريد أن ننهي حديثنا عن هذه النظرية عند العرب قبل أن نقوم ببضعة مواقف في النقد الجمالي ما زالت تحتل بوجاهتها وأهميتها - هي التالية:

الأول: أن الشعر لا يقبل الترجمة وأنه إذا ترجم فقد مضيع المعجب والدهشة فيه. قال هذا الجاحظ في القديم<sup>(١٠٤)</sup>. وقال سكتة بول هاليوري عضو الأكاديمية الفرنسية<sup>(١٠٥)</sup>. وكذلك دونالد استوفر الناقد الأمريكي المعاصر<sup>(١٠٦)</sup>. وهذا يؤكد أن الأصل في الشعر هو الجانب الجمالي الذي يقوم على الشكل الفني. وأن الموضوع ليس له قيمة كما سبق أن ذكرنا.

الثاني: استبعاد الدين وعدم إدخاله في عملية النقد. فقد قال الجرجاني (علي بن عبد العزيز) في ذلك قولته الشهيرة: الدين بمنزل عن الشعر<sup>(١٠٧)</sup>. وقال الصولي: وما ظننت أن كفرا ينقص من شعر ولا أن إيمانا يزيد فيه<sup>(١٠٨)</sup>. وهذا ما يقول به نقاد المدرسة الجمالية في عصرنا الحاضر، فقد نادوا بفصل الدين عن الشعر<sup>(١٠٩)</sup>.

الثالث: أن العرب لم تدخل منيرة الشاعر في الحكم على شعره. وهي لم تكن تعرف ما يقول به بيف وتين من تأثير البيئة والعنصر والعصر في شعر الشاعر إلا لمعات شاردة في النقد العربي ليس يوسعها أن تكون نظرية أو قانونا كما فعل بيف وتين.

وهذا ما يقول به نقاد المدرسة الجمالية الذين يستنكرون ذلك فيرون أن ثمة معايير للجودة الأدبية مستمدة من طبيعة الأدب نفسه<sup>(١٢٢)</sup>. فهذا شارل برنار ينكر أن يكون البيئة أثر في الحياة الفنية، وينكر تفسير ظواهر هذه الحياة على أساس مادي، ويتخذ من المعقولة أساساً لتفسير كل هذه الظواهر<sup>(١٢٣)</sup>.

الرابع: إن النقاد العرب قدموا الشكل في حين لم يعبروا المعنى أي قيمة. فقد قال الجاحظ قولته المشهورة: المعاني مطروحة في الطريق<sup>(١٢٤)</sup> وقال العسكري: المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي<sup>(١٢٥)</sup>، وقال أبو طالب الوعيد: المعاني يقدر عليها الزنج والترك والنبط فيعبرونها كل بلغته<sup>(١٢٦)</sup>. وهي معصرة الحديث قال وشارب ما يشبه ذلك حين قرر أن إسالة فهم الشعر والتقليل من أهميته مردهما قيل كل شيء إلى المبالة هي أهمية العنصر الفكري فيه<sup>(١٢٧)</sup>. وكذلك قرر شلبي أن الشعر بين هذه الأجهزة الفكرية يخفي وراء تكاثر الحقائق والمسلات الإحصائية<sup>(١٢٨)</sup>. وهذا لا يختلف عما قاله الجاحظ والعسكري والوحيد.

هذه المواقف النقدية التي جمعت بين كبار نقاد العرب وكبار نقاد الإفرنج في عصور مختلفة تدل على قيمة ما قلناه المؤيد لنقد الأدبي من جهة وعلى أن العقل هو العقل في كل العصور، وأن ما دعا إليه أصحاب النظرية الجمالية من وجوب الاعتماد على قواعد موضوعية في تقييم الشعر هو موقف صحيح يتسم بالمنطق وبعد النظر، وهو أيضاً تكذيب لكل هؤلاء الذين ينادون بأن يكون الشعر في خدمة الاتجاهات الوطنية والاجتماعية والدينية والسياسية. ذلك أن الشعر كائن مستقل، ولا يمكن أن يكون في خدمة شيء إلا الجمال الفني.

## المراجع

- (١) إسماعيل عباس، فن الشعر، دار الثقافة (بيروت - لبنان - ١٩٥٩)، ص ١١١.
- (٢) عز الدين إسماعيل، الأدب وطوره، دار الفكر العربي (القاهرة - ١٩٧٨)، ص ٢٢.
- (٣) طه حسين وآخرون، الترجمة الأدبية، دار المعارف (القاهرة - د.ت)، ص ١٢٢.
- (٤) أحمد أمين، النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة - ١٩٤٢)، ص ٢٢.
- (٥) كمال أبو مصلح، الكامل في النقد الأدبي، المكتبة المعقبة (بيروت - ١٩٧٢)، ص ٢٢.
- (٦) جبريوس ستوانكز - ترجمة فؤاد زكريا، النقد الفني - دراسة جمالية وفلسفية، المؤسسة المصرية للدراسات والنشر، (بيروت - ١٩٨١)، ص ٣ وما بعدها.
- (٧) محمد حسن عبد الله، مقدمة في النقد الأدبي، دار البحوث العلمية (الكويت - ١٩٧٢)، ص ٤٨.
- (٨) ويلبر - إس. سكوت - ترجمة عتاد فوزان إسماعيل ورفيقته، خمسة مدخل إلى النقد الأدبي، دار الرشيد للنشر (بغداد - ١٩٨١)، ص ٢ وما بعدها.
- (٩) ر.ف. جونسون - ترجمة عبد الواحد الزكي، الجمالية (ضمن موسوعة المصطلح النقدي)، دار الرشيد للنشر (بغداد - ١٩٨٢)، ص ٢٦٢.
- (١٠) علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت - ١٩٧٩)، ص ٤٢٤.
- (١١) النقد الفني، مصدر سيق ذكره رقم (١)، ص ٦٩.
- (١٢) مقدمة في النقد الأدبي، مصدر سيق ذكره رقم (٢)، ص ١٢١.
- (١٣) النقد الفني، مصدر سيق ذكره رقم (١)، ص ٦٩.
- (١٤) م. أوفسيانوف، ورفيقته، ترجمة باسم السقا، موجز تاريخ النظريات الجمالية، دار الطراحي (بيروت - ١٩٧٩)، ص ١٦ وما بعدها.
- (١٥) غوستاف فون فونلوف، ترجمة إسماعيل عباس وآخرون، دراسات في الأدب العربي، دار مكتبة الحياة (بيروت - ١٩٥٩)، ص ٩.
- (١٦) جون ديوي، ترجمة زكريا إبراهيم، الفن طيرة، دار النهضة المصرية (القاهرة - ١٩٦٢)، ص ١١٥.
- (١٧) نفس المصدر، ص ٥٠٠.
- (١٨) مقدمة في النقد الأدبي، مصدر سيق ذكره رقم (٢)، ص ٤٨.
- (١٩) نفس المصدر.
- (٢٠) نفس المصدر، ص ١٩.
- (٢١) موسوعة المصطلح النقدي (الجمالية)، مصدر سيق ذكره رقم (٩)، ص ٢٧٢.
- (٢٢) نفس المصدر.
- (٢٣) نفس المصدر.
- (٢٤) نفس المصدر، ص ٢٤٥.
- (٢٥) نفس المصدر.
- (٢٦) النقد الفني، مصدر سيق ذكره رقم (٢)، ص ١١.
- (٢٧) نفس المصدر.

- (٢٨) نفس المصدر، ص ٢٠٢.
- (٢٩) نفس المصدر، ص ٢١٠.
- (٣٠) موسوعة المصطلح الثقافي، مصدر سبق ذكره رقم (٩)، ص ٢٤٤.
- (٣١) جوزيف الهافتم وأخرون، القيد في الأدب العربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر (بيروت - ١٩٦٦)، ج ١، ص ١١.
- (٣٢) نفس المصدر.
- (٣٣) عبد الكريم الوافي، دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة دار الحياة (بيروت - ١٩٦٢)، ص ١٠.
- (٣٤) نفس المصدر، ص ١٦.
- (٣٥) عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي (بيروت - ١٩٦٨)، ص ٢٥.
- (٣٦) إليزابيث برو، ترجمة محمد إبراهيم الشول، الشعر كيف نهمه وتكلمه، مكتبة مطبعة (بيروت - ١٩٦٨)، ص ٢٨.
- (٣٧) نفس المصدر.
- (٣٨) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره رقم (٢٤)، ص ٥٩.
- (٣٩) نفس المصدر، ص ١٢.
- (٤٠) نفس المصدر، ص ١٥.
- (٤١) EREC NEWTON, THOUGHT IN PROSE P.577
- (٤٢) مقدمة في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره رقم (١٢)، ص ٣٦.
- (٤٣) هيند ويلسن، ترجمة محمود يوسف، مجمع ملهم النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق، دار مصادر (بيروت - ١٩٦٨)، ص ٣٦.
- (٤٤) الكمال في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره رقم (٤٢)، ص ١٥٨ <http://www.erecnewton.com>
- (٤٥) مصطفى اعظمي المنطوطي، النظرات، دار نهضة لبنان للطباعة والنشر (بيروت - ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٩٢٢.
- (٤٦) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره رقم (٣٤)، ص ٢٨٨.
- (٤٧) نصرت عبد الرحمن، في النقد الحديث، مكتبة الأنجلو، (دمشق ١٩٥٩)، ص ٢٦.
- (٤٨) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره رقم (٣٤)، ص ١١٤.
- (٤٩) الشعر، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩.
- (٥٠) نفس المصدر، ص ١١.
- (٥١) نفس المصدر.
- (٥٢) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢.
- (٥٣) نفس المصدر، ص ٩٠.
- (٥٤) أدونيس (علي أحمد سعيد)، (من الشعر، دار العودة (بيروت - ١٩٦٨)، ص ٢١.
- (٥٥) نفس المصدر.
- (٥٦) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٨٦.
- (٥٧) النقد الفني، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.
- (٥٨) موسوعة المصطلح الثقافي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٢.
- (٥٩) نفس المصدر، ص ٢٦١، ٢٦٢.

- (٦٠) الأسس الجمالية. مصدر سبق ذكره. ص ٢٢٥.
- (٦١) نفس المصدر. ص ٢٢٥.
- (٦٢) نفس المصدر. ص ٢٢٢.
- (٦٣) محمد زكي العشماوي. مقال بعنوان: الطليق والعضمون في النصوص الأدبي الحديث. مجلة عالم الفكر عدد يوليو/سبتمبر (الكويت - ١٩٧٥) ص ٢٢٢.
- (٦٤) الأب شيطو اليسوعي. علم الأدب، مطبعة الآباء اليسوعيين (بيروت - ١٩٨٧) ص ٧٤، ٧٥، ٢٥٥، ٢٦٢.
- (٦٥) نفس المصدر. ص ٥٢، ٥٤، ٦١، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٥، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٠.
- (٦٦) نفس المصدر. ص ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨.
- (٦٧) نفس المصدر. ص ٢١٥، ٢١٦.
- (٦٨) نفس المصدر. ص ٢١، ٢٦، ٢٦٠، ٢٦٩، ٢٧٩.
- (٦٩) نفس المصدر. ص ٢٦٤.
- (٧٠) نفس المصدر. ص ٢٤٤، ٢٤٦.
- (٧١) نفس المصدر. ص ٢٤٩، ٢٥١.
- (٧٢) نفس المصدر. ص ١٩٦.
- (٧٣) نفس المصدر. ص ٢٠.
- (٧٤) نفس المصدر. ص ١٠٠.
- (٧٥) ابن خلدون، المقدمة، دار الفلم (بيروت - ١٩٧٨) ص ٥٦٥.
- (٧٦) نفس المصدر.
- (٧٧) نفس المصدر.
- (٧٨) علم الأدب. مصدر سبق ذكره (رقم ٦٥) ص ٢٥٥. <http://Archive360>
- (٧٩) المطيب القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتاب اللبناني (بيروت - ١٩٨٤) ص ٧٤.
- (٨٠) نفس المصدر.
- (٨١) علم الأدب. مصدر سبق ذكره. ص ٤٤.
- (٨٢) نفس المصدر. ص ٤٥.
- (٨٣) محمد علي رزق الخفاجي. علم الصحافة العربية، دار المعارف (مصر - ١٩٣٩) ص ٢٤٦.
- (٨٤) علم الأدب. مصدر سبق ذكره. ص ١٠٢.
- (٨٥) نفس المصدر.
- (٨٦) نفس المصدر. ص ١٠٦.
- (٨٧) حلمي مرزوقي. تطور النقد والتفكير الأدبي الحديث في مصر، دار المعارف (مصر - ١٩٦٦) ص ٤٤٦.
- (٨٨) عمر أبو ريشة. مذكراته في مجلة الأسبوع العربي، عدد ١٢٢٢، بتاريخ ٢١ آذار ١٩٨٢.
- (٨٩) عمر أبو ريشة. مذكراته في مجلة الأسبوع العربي، عدد ١٢٢٦، بتاريخ ١١ نيسان ١٩٨٢.
- (٩٠) أحمد النعد بدوي. أسس النقد الأدبي، مكتبة نوحمة مصر والفجالة (مصر - ١٩٦٠) ص ٥٢٢.
- (٩١) علي بن عبد العزيز الصرماني. الوساطة بين الشبي وخصومه، دار إحياء الكتب العربية (مصر - ١٩٤٦) ص ٢٢.
- (٩٢) نفس المصدر.
- (٩٣) علم الأدب. مصدر سبق ذكره. ص ١٢١، ١٢٦، ٢١٥، ٢١٦.



- (٩٤) نفس المصدر، ص ٦١.
- (٩٥) نفس المصدر، ص ٦٢.
- (٩٦) نفس المصدر، ص ١٢٢.
- (٩٧) نفس المصدر، ص ٢١٦.
- (٩٨) نفس المصدر، ص ٢٢٦.
- (٩٩) الحسن بن رشيق القعدة في معاني الشعر، دار الجيل (بيروت - ١٩٨١)، ج ١، ص ١٢٦.
- (١٠٠) نفس المصدر، ص ٢١٥.
- (١٠١) نفس المصدر، ص ٢٢٦.
- (١٠٢) نفس المصدر، ص ٢٠٩.
- (١٠٣) نفس المصدر، ص ٢٠٥.
- (١٠٤) نفس المصدر، ص ٢٠٤.
- (١٠٥) نفس المصدر، ج ٢، ص ٢.
- (١٠٦) نفس المصدر، ص ١٨.
- (١٠٧) نفس المصدر، ص ١٩.
- (١٠٨) نفس المصدر، ص ٢١.
- (١٠٩) نفس المصدر، ص ٢.
- (١١٠) نفس المصدر، ص ١٠٢.
- (١١١) نفس المصدر، ص ٩٣.
- (١١٢) الأسس الجمالية، مصدر سيق ذكره، ص ٢٢٢.
- (١١٣) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى (الرياض الحلبي) القاهرة - ١٩٥٥.
- ج ١، ص ٢٩.
- (١١٤) الأسس الجمالية، مصدر سيق ذكره، ص ٢١٩.
- (١١٥) نفس المصدر.
- (١١٦) الوسائط، مصدر سيق ذكره، ص ٦٤.
- (١١٧) الصولي، أخبار أبي تمام، لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة - ١٩٢٧)، ص ٢٢٩.
- (١١٨) موسوعة المصطلح اللغوي، مصدر سيق ذكره، ص ٢٦٩.
- (١١٩) مناهج النقد الأدبي، مصدر سيق ذكره، ص ٥٥٥.
- (١٢٠) الأسس الجمالية، مصدر سيق ذكره، ص ٢٤٥.
- (١٢١) الحيوان، مصدر سيق ذكره، ج ٢، ص ١٢١.
- (١٢٢) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعات، دار الكتب العلمية (بيروت - ١٩٨١)، ص ٢٢، وكلام العسكري هذا منقول عن الجاحظ.
- (١٢٣) أبو طالب محمد الأردني البغدادي، شرح ديوان الفتيحي ص ٢٩ نقلاً عن تاريخ النقد الأدبي عند العرب، لشكري (حسن) عباس - مؤسسة الرسالة (بيروت - ١٩٨١)، ص ٢٩١.
- (١٢٤) مناهج النقد الأدبي، مصدر سيق ذكره، ص ٢٦٩.
- (١٢٥) نفس المصدر، ص ١٩٢.

## التأويلية بين المقدس والمقدس

د. عبد الملك مرتاض

### أولاً، مفهوم التأويلية

التأويلية مفهوم إجرائي عرف في تقنيات القراءة، وأدوات فهم النص، وأليات إقناعه، وتبين معانيه منذ المصور الموقلة في القديم، وبالتحديد منذ عصر سقراط (Socrate, 470-399 av. J.C.)، وأرسطوطاليس (Aristote, 384-322 av. J.C.)<sup>(1)</sup>... وهو مفهوم يجب أن يدرج ضمن الإجرائية والآلية، لا ضمن المذهبية.

وعلى أن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل حاجة فاعل عليه «الهرمينوطيقا» وهو من ألبح ما يمكن أن ينطقه الناطل في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا، إذن، إلا أن نستعمل «التأويلية» مقابل المصطلح الغربي القديم، وإن لا نرى بتمندية هذا المفهوم بالقياس إلى الاستعماليين الاثنين، المصطلح الفلسفي (L'herméneutique)، والمصطلح التقني (L'interprétation).

وليس الخوض في موضوع التأويلية، كما سبقت الإيماءة إلى ذلك، أمراً جديداً، بل إنه حقل خاض الناس فيه خوفاً كثيراً من عهد سقراط إلى عهد هايدجر (Martin Heidegger, 1889-1976)، وفادامير (Hans-George Gadamer)، وبول ريكور (Paul Ricoeur)، وإمبرتو إيكو (Umberto Eco)...

وإنما قد تعود الجدة إلى بعض موضوعنا هذا، في المقارنة بين جهود الغربيين في بلورة هذا المفهوم وتطويعه لفهم النصوص على اختلاف أشكالها وأجناسها، من التوراة

د. عضو المجلس الإسلامي الأعلى - الجزائر.

إلى النصوص الفلسفية المعقدة، إلى النصوص الشعرية المتناغية الشفافية والجمال، ثم ربط كل ذلك بجهود العلماء المسلمين في تعاملهم مع هذا المفهوم، وخصوصاً لدى تأويلهم آيات كثيرة من القرآن العظيم، وأحاديث غير قليلة من نصوص الحديث النبوي الشريف...

وحتى نتعامل مع الترتيب الزمني، وذلك بحكم أن الإغريق سبقوا العرب المسلمين إلى معالجة هذا المفهوم، فإننا نبدأ بالحديث عنه في الثقافة القرية، قبل أن نتدرج إلى الحديث عنه في الثقافة العربية الإسلامية.

لقد جاء مصطلح التأويلية (ويطلق عليه بالفرنسية، والألمانية، والإنجليزية، والإيطالية، والإسبانية، تبعاً: *herméneutique, hermeneutik, hermeneutica, ermeneutica* من لفظ إغريقي هو: *(hermeneuein)*<sup>(1)</sup>، وهو يعني في لغتهم التأويل الذي يجسد الدقة والصرامة، والمشكلات من التضاد، والتلاحق ذات العلاقة بالتأويل وتعد النصوص<sup>(2)</sup>.

والحق أن هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعمامة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: «التأويل القديس» ثم توسع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأصبح يطبق على تأويل كل ما هو رمزي<sup>(3)</sup>.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

## ثانياً، التأويلية في الثقافة القرية

ولقد تعامل العلماء والفلاسفة مع هذا المفهوم منذ القدم، خصوصاً لتأويل الأعمال النثرية وشعرية لتعبر مجموعة المسائل المتمحضة للقراءة، وفهم هذه القراءة، كما استعمل لفهم كل الإبداعات الفنية، والحكايات الأسطورية، والأحلام، وأشكال الكتابات الأدبية بعمامة<sup>(4)</sup>.

وكانت الدلالية، أو علم الدلالة (*Sémantique*) لدى قدماء الإغريق تهتم على مقولاتهم الشهيرة: «أن تقول شيئاً ما عن شيء ما، فإنما يعني ذلك قول شيء آخر، أي تأويله»<sup>(5)</sup>.

ويرى بول ريكور (*P.Ricœur*) أن التأويلية مادة من العلم لتقريب، تفسيرها، من التسميات التي كثيراً ما تستعبر عناصرها وذلك حيث تربط النظرية العامة للمعنى بالنظرية العامة للنص<sup>(6)</sup>.

ومما تتميز به التأويلية هي إجراءاتها وهي تؤول النص- أنها تعتمد إلى إبراز السياق الاجتماعي/التاريخي، وتحلّول بهذا اللب المعقد استخراج كل المعاني والدلالات المحتملة، أي أنها، ببعض ذلك، تفترض وضعاً فلسفياً المرجعية وتتخذها معياراً للتقويم<sup>(١)</sup>.

ويرى بيير فيديدا (Pierre Fédida) أن مصطلح التأويل يبدو أنه اختار أشد تعقيداً، وأبعد إشكالية منذ أن دخل في حقل التأمل الفلسفي والمعرفي (Epistémologique) المنحصر علوم الإنسان. وبعد أن يربط بيير فيديدا، في شيء من العنصرية الفكرية، تطور التأويل بما يطلق عليه، «الإنسان الغربي» (L'homme occidental) يتقرر أن فن التأويل، الذي عرف تحت مصطلح «التأويلية» (Herméneutique)، هو في أسله منضو تحت لواء المعرفة بمعنى مطبوع تحت معنى ظاهر لتخذه كلمة الله... وأن الحديث، إذن، عن التأويل إنما يعني افتراض أن قراءة واحدة لا تجزئ لفهم المعنى الذي يجب أن يكون مضاعفاً، وذلك من أجل ترك مثل تلك القراءة ناقصة<sup>(٢)</sup>.

والحق أن ما جاء به أرسطوطاليس حول التأويل، كما يلاحظ ذلك بول ديكور، والذي لا ينهض على تعددية الدلالات الإشكالية (Signification multiple) أصبح غير مجزئ لإثبات الأصول المنهجية لأشكاله المعنوية للتأويل

ولقد شغلت التأويلية، كما أومأنا إلى ذلك في الفترة السابقة، معظم المفكرين الغربيين في القديم والحديث ولم تخرج العناية تزداد بهذا المفهوم إلى أن بلغت درجة مثيرة من الرهق والعمق على أيدي مفكرين ألمان مثل ويلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) الذي اجتهد في التمييز بين معنويين كبيرين في قراءة النصوص ومعالجة تحليلها، وهما: التفسير، والتأويل. فطس التفسير بالعلوم الطبيعية، والتأويل بالتاريخ، أي بالعلوم الإنسانية.

ومع ذلك فإن هذا التمييز الذي جاء به ديلتاي لا نعتقد أنه يحل المشكلة المنهجية في تحديد التقارب الدلالي بين الإجماعين التفسيري والتأويلي للنصوص- ولا فهل يمثل أن تلحق القرآن العظيم، مثلاً، بالعلوم الطبيعية على حد مذهب هذا الرجل؟ إن عالم الطبيعيات حين يصف الظاهرة في معتبره لا يفسرها حقاً، لأنه يتحدث عن مسألة موصوفة ومنظورة ومحسوسة بالتجربة والشاهدة والمعاودة، بمقدار ما يقدم شرحاً لموصوفات الثرية حول الظاهرة التي يفهم التجارب عليها... فكاننا نرى التفسير أعظم مما ينهض به العالم الطبيعي، وكأننا نحو به منحن يقترب من التأويل دون أن يكونه.

وعلى أن التعارض لم يكن في الحقيقة لدى ديكتاي بين التفسير والتأويل على وجه التدقيق، بل كان بين التفسير والفهم (Comprehension). ولم يكن التأويل سوى حالة جزئية من الفهم<sup>(١٢١)</sup>.

ونحن لا نرى لهذا الكلام الذي يحلل به بول ريكور (Paul Ricoeur) أفكار ويلهلم ديكتاي وجهها وجيبها، وإلا فكيف يفندي التأويل مجرد حالة جزئية من الفهم، بينما التأويل يجب ألا يكون إجراء مظاهرا على الفهم فحسب، ولكن على الإفهام أيضا؟ هالتأويل يتدخل حين يلوح الدرجة العليا من الفهم لمسألة معقدة من أجل تبليغها للآخرين، وليس مجرد حالة جزئية من فهم النص<sup>(١٢٢)</sup>. كذلك نحن ننظر إلى الإجراء التأويلي.

ومن الواضح أن القراءات وتفسير النصوص هي (كذا) جد بعيدة ومفصلة عن المؤلف، وعن حالته الذهنية، وعن نواياه ومقاصده وميوله، فبعد العودة إلى درجة أن فهم النص يتخذ طابع إنتاج مستقل أكثر شيئا **فمن الخطيئة من ملوك السامع**<sup>(١٢٣)</sup>.

إن التأويلية تتخذ مكانها في قراءة النص لصعوبة معرفة مقصدية الكاتب الذي كتب النص، وذلك لما يفصل الشاري عن الكاتب أو المتلقي عن الباث، مما يجعل من التسليم بالإجراء التأويلي أمرا مفيداً في فهم النص والذهاب بمعانيه إلى أبعد دالاتها الممكنة...

ويمكن للتأويلية أن تعمل في موقفين اثنين لدى التعامل مع النص بأجانبه المختلفة: الأول: حين نستخدم الفأري، بصعوبة في فهم النص فهما واضحا فيعمد إلى التساؤل عن مقصدية الباث، وإلام كان يرمي؟ وماذا كان يريد من التعبير على هذا النحو، دون النحو الأخر... وهذا الفهم الضالم على اصطناع إجراء التأويل فهم بسيط، وهو فهم لا يجاوز توضيح سبل العلاقة بين الباث والمتلقي، فهو فهم محدود، وهو الذي كان قد أوما إليه بول ريكور منذ قليل واعترضنا نحن عليه.

والأخر: حين يود متلقي النص العقد أن يستحيل هو نفسه إلى باث فيصطنع طائفة من الإجراءات التأويلية ابتغاء تبليغ متلقيه ما فهم هو من النص الميثوث... وهذه الدرجة من الفهم أعلى وأهم، لأنها لا تظل مكتومة في ضمير النفس، ولكنها تبدو للوجود نتاجا جديدا قائما على التماس مع النص المؤول، والباث به إلى متلقيين كثر.

هالتأويلية، كما نرى (وهذه المسألة اللطيفة لم يعرض لها أي ممن تناولوا علاقة

النص بالتأويل، وعلاقة التأويل بالفهم الدقيق للنص، قبلنا فيما نعلم... ذات غايتين اثنين: إحداهما بسيطة وتجترى، بشأنها العلاقة، والأخرى مركبة وتمتد إلى إنشاء شبكة من العلاقات التي تقوم بين النص الأول حال كونه نصا، وبين قارئه الأول حال كونه متلقيا، ثم نقضي العلاقة الثانية إلى إنشاء علاقة ثالثة حين نتج نصا آخر يتوزع ضمن شبكة من المتلقين ثبت في الزمان والمكان ولتعدد من دون حدود...

ولعل إسميرتو إيكو (Umberto Eco) أن يكون أحد أبوع الذين تناولوا التأويلية بكل التفاصيل الممكنة في كتابه الذي وقفه على هذا الموضوع<sup>(17)</sup>.

ومن التدقيقات التي يفرها إيكو حول التأويلية وكيفية استعمالها لدى قراءة النص أنه كثيرا ما يقع التشاؤم حول تحليل نص في دائرة التأويل السيئ، أو المفلوط للنص، أو يقع الانزلاق إلى استعمال النص لا إلى تأويله<sup>(18)</sup>.

ومن الأمور التي ربما تلور، لأول مرة، حول تقنيات التأويل أن إيكو يعيز بين استعمال النص وتأويله، ولكنه، في الوقت ذاته، لا يمنع من الإفادة من الإجراءين معا في فك الغموض، وإضفاء زوايا المظلمة، حيث يزعم أن كل قراءة تستند دائما من المزج بين الإجراءين الاثنين معا بحيث يمكن أن ننتهي باستعمال النص في قراءتنا، وننتهي إلى إنتاج تأويل ناظر وخلق، والعكس صحيح<sup>(19)</sup>.

ومما ينبغي التوقف لديه في معالجة التأويلية إجراء للقراءة: ضرورة تحديد العلاقة بين تأويل النص ومقصدية مؤلفه أو عدم مقصديته... وبمسألة أخرى: هل يمكن أن نقرأ النص، على وجه الضرورة، على المقصدية التي كتب الكاتب عليها نصه؟ وتحقيق مثل هذه الغاية يتسم بشيء من الاستعانة في كثير من الواقت، وذلك لتباعد ما بين زمني البث والمتلقي ومكتاتيهما... من أجل كل ذلك أصبح مباحا للمتلقى أن يتناول قراءة النص، انطلاقا من سياقه ونسقه معا، على النحو الذي يرى هو، لا على النحو الذي كان يراه المؤلف الذي نطل مقصديته في كثير من الأطوار مجهولة لدى المتلقي المؤول على كل حال. ويمكن لقراءة النص، بالمقاربة التأويلية/الرمزية، أن تتجز على تحويين اثنين:

- بالبحث عن اللامحدود في الدلالات التي ضممها مؤلف النص فيه.

- بالبحث عن اللامحدود في الدلالات التي جهلها المؤلف (والتي أنتجها، احتمالا،

المتلقي، ولكن دون أن نعلم ما إذا كان ذلك نتيجة أو قصورا، عن إدراك مقصدية

الناس)<sup>(20)</sup>.

وجاء بيرس (Charles Sanders Peirce 1839-1914) فكريس كثيرا من جهوده الفكرية لمسألة التأويل وتأصيل أسسها، فعالج المسألة التأويلية وفصل فيها القول، انطلاقا من مفهوم السمة (Le signe)، تحت شبكة من المصطلحات المعقدة والتشابيه مثل: مؤول (Interpretant)، ومؤول جبري (Interpretant fatal)، ومؤول نهائي (Interpretant Final)، ومؤول أخير (Interpretant ultime)<sup>(14)</sup>. ولعل بيرس ببعض ذلك أن يكون قد أسس نظرية المؤولات الحديثة، وهي إطار فلسفة «المؤكيم» (باصطلاحنا)، (السميوزات - La sémiotique) بالمصطلح غيرنا<sup>(15)</sup> اللامحدود هي تأسيسات بيرس، فإن:

١. كل تعبير يجب أن يؤول بتعبير آخر، وهذا إلى ما لا نهاية.

٢. نشاط التأويل في حد ذاته هو الوسيلة الوحيدة لتعدد مضامين التعبير.

٣. وأثناء هذه السيرة السيميائية، يتنامى اجتماعيا، المدلول الفكر للتعبير عبر التأويلات التي تخضع لها هي الأسس المختلفة، والناسبات التاريخية أيضا.

٤. إن المدلول الكامل للسمة لا يمكن إلا أن يكون تسجيلا تاريخيا للعمل البراهماتي الذي صاحب كلا من بياناته السيميائية.

٥. أن يؤول سمة يعني ذلك من الوجهة الثقافية، توقيع كل الأنشطة الممكنة حيث يمكن لها أن تدرج. إن منطق التفسيرات لدى بيرس يحول الاستحضار الدلالي (Représentation sémiotique) لعبارة داخل نص موجود بالقوة «كل عبارة أو لفظة هي جملة أولية (Redi-mentaire)، وكل جملة هي برهان أولي». وبعبارة أخرى: فإن المقوم (Le sémème) هو النص الضمني، بينما النص هو استثمار للمقوم أو توسعته<sup>(16)</sup>.

ونعود إلى أمبرتو إيكو لتتوقف معه حول مسألة طالما أثارت الجدل والخلاف بين محظي النصوص الأدبية، وهي: هل التأويل ينصرف إلى البحث عن مقصدية التأليف (القاس)، أم إنه ينصرف إلى البحث عن مقصدية المؤلف (Intentio operis) (النص)، أم يسعى التأويل إلى البحث عن إملاء مقصدية القراءة (استقبال النص)؟

ويستخدم النقاش الكلاسيكي حول الاختلاف بين برنامجين اثنين:

١. هل يجب أن نبحث في النص عما كان المؤلف يريد قوله؟

٢. هل نبحث في النص، ونحن نؤوله، عما يقوله، بمعزل عن مقصديات مؤلفه؟

وإذا سلمنا بالاحتمال الثاني فإن الاعتراض حيلز سيوقع بين:

١. هل يجب البحث في النص عما يقوله هو بالإحالة إلى نسقه السياقي، وبالإحالة

إلى وضع انساق الدلالة التي يحيل إليها؟

٢. أم هل يجب البحث في النص مما يجده القاري فيه بالإحالة إلى انساق دلالاته و/أو بالإحالة إلى رؤيته، أو ميوته<sup>(١٢)</sup>.

وكل السؤال إذن، هنا،

لكنا نعتقد أن العناية يجب أن تصرف إلى الشق الأخير لا إلى الشق الأول من توزيع هذه المسألة، ذلك أمر واضح، وإلا فكيف يمكن الاعتداء إلى مقصدية النص أو إلى نصه بدقة كاملة مع ما يحمل النص من دلالات غامضة، وانزياحات لغوية لطيفة؟ إذن، طبعي السؤال يجب أن يصرف إلى قراءة النص بتعميمه في سياقه الاجتماعي والتاريخي، أو بتعميمه في نسقه اللغوي لتقديم قراءة تأويلية انطلاقاً من لغته أساساً..

ويكون دور التأويلية في مثل هذا الموقف حاسماً، لأنه سيحيل للممارس أن يقدم قراءة مفتوحة بحيث لا تعني نهائية الوقت، ولا نهائية الحكم من وجهة... بينما لو وقعت قراءة النص خارج إطار التأويلية لاضطرت إلى التوقف تحت طائفتي الكهانة والعناد، وإلى التمسك بالرأي الواحد، وإلى ادعاء معرفة مقصدية النص الشروء بدقة... وذلك أمر لا يمكن التسليم به.

إن التأويلية من حيث هي إجراء سرهي تخطئ للكشف عن مفاصل النص وإبراز خطاه لا تعني، على الرغم من ذلك، أنها قائمة على فهم النص الفهم الدقيق الصحيح، وإنما هي تسعى، تلك غايتها المرسومة، إلى تقديم قراءة مفتوحة، أي أنها تشرح قراءة واحدة من بين قراءات أخريات يمكن أن يقرأ بها النص المعروض للتحليل.

ونحن لا نرى هذه الواصفة ضعفاً في هذه الإجرائية بمقدار ما نراها قوة فهي تخدم النص والناس والقاريين جميعاً، سيخرج كل طرف ظاهراً أو راعياً من هذا السعي دون أن يحس بالمضايقة أو التعقيد. هالكاتب حين يلقي بالنص إلى القراء يفسد حيلاته الأدبية عليه، فيصبح ملكاً مشاعاً بينهم يصرفون فيه كيف يشاؤون، ويهتمونه على النحو الذي يشاؤون، انطلاقاً إما من سياقه، وإما من نسقه، بينما القارئ لا أحد يثريه إذا تبين أنه أخطأ سبيله إلى القراءة المثلى، أو القريبة من ذلك على الأقل، لأنه كان قد سمى إلى فهم النص بناء على معطيات ثقافية وتاريخية وجمالية تدرج بها حين أقبل على قراءة النص، بينما القراءة التي يمكن وصفها، بغير حق، بالصارمة، قد تفسد سبيلها إلى مقاصد النص، ولكن من يسلّم لها بذلك؟ إن أي قراءة غير تأويلية تكون قراءة مغلقة، وهي القراءة التي يمكن وصفها بالمستحيلة.



وهناك مسألة أخرى رأينا أن إمبرتو إيكو قد تقدر بها، فيما وقع لنا من مصادر حول هذا الموضوع، وهي ضرورة التمييز بين استعمال النص وتأويله، وكان استعمال النص يحمل شيئاً من الهجنة بالقياس إلى تأويل النص، وكان استعمال النص يشرح صاحبه في كل واحد، ويتخذ لنفسه من حرية العبارة ما يتخذ، ويدعي للنص القراء غير ما فيه، ويحاول تفويله ما لم يقل، فيكون أجراً ما يكون في التعليق على النص أو تحليله ابتغاء فهمه أولاً، ثم إضماره آخرًا، وكثيراً ما يقع التشاؤم حول تحليل نص في دائرة التأويل السيئ، أو المفلوط للنص، أو أنه ينزلق إلى استعمال النص لا إلى تأويله<sup>(١)</sup>.

ويزعم إمبرتو إيكو أنه يمكن لمن يعارض القراءة التأويلية أن يبتدئ مستعملاً للنص، وينتهي مؤولاً له، ويذهب أن استعمال النص لا يعني أنه أدنى درجة من تأويله.

ونحن نعتقد أن استعمال النص يُشتمُّ منه رائحة الهجنة، وكأنه منزلة أدنى من تأويله. وكان استعمال النص، كما سبق الإيماء إلى بعض ذلك، جرأة على قراءة النص كهيئته الفعل، وربما تكون قراءته بعيدة جداً عن مقصدية التي إن لا يتفق المحققون على قواعدها ومكاملها ومعاليها. ونظراً لخاصة بكل أسف للذوق وطبيعة الثقافة لدى الحقل قبل كل شيء. فإن ذلك لا يعني غياب الحد الأدنى من المعرفة الأدبي الذي يسمي إلى الشئ في هيئة نظرية للتأويل تسمح بتحديد المعالم الكبرى لمقصدية النص، وهو أمر سكت عنه إمبرتو إيكو فيما نعتقد... ولا قبل بأن تكون قراءة مغلقة أخرى القيس في إطار المقصدية السياسية أو الأيديولوجية وتقلب السؤال: فهل يمكن قراءة شعر عصمان بن حطان في إطار مقصدية شعر أمري القيس، أو شعر حسان بن ثابت في إطار مقصدية شعر بن أبي ربيعة؟...

إن مقصدية النص تواسم للمتلقي، أول المؤول هنا، من خلال التضمن المتداول، والزمن الذي قيل فيه النص، والبيئة التي غرس فيها، والخلفية الثقافية التي أنتجت...

وإن، فإننا نحسب أن استعمال النص هو ضرب من الخروج عن الإطار السليم، بينما تأويل النص هو التهوؤ بالحد الأدنى للوقوع على مقصدية النص القراء، ربما لا يجاوز التأويل الخط الأحمر للمقصدية، هي حين أن الاستعمال قد يجاوز هذا الخط، ويته في مجال سحيقة لا صلة لها بسباق النص ولا بنسقه.

### ثالثاً، التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية

جاء لفظ التأويل من مادة (أ و ل) التي تعني في اللغة العربية الرجوع، ومنه نص

الحديث الشريف: «من صام الدهر، فلا صام ولا آكل»<sup>(١٢١)</sup>.

ويزعم أبو العباس أحمد بن يحيى أن «التأويل والمعنى والتفسير واحد»<sup>(١٢٢)</sup>. وهو أمر صريح عليهما أن يوافق عليه. لأن إدراج هذه المفاهيم الثلاثة تحت دلالة واحدة لا يعني شيئاً ذا بال، لأن المعنى يتمحض غالباً إلى جزئية الدلالة المنحضة لتقطيعه، بينما التفسير إنما يتمحض في الثقافة العربية الإسلامية إلى الإجراء الذي يعتمد إلى قراءة القرآن العظيم ابتغاء إضماره إلى الناس وتيسيط نصه لعوام القراء (وذلك على الرغم من أن المفكر الألماني ديلتاي كان يزعم أن التفسير يتمحض لتفسير الظواهر عند علماء الطبيعة. وهو رأي كنا دفعناه). في حين أن التأويل علم قائم بذاته لدى المسلمين. ويعرفه بعضهم بقوله: «التأويل نقل ظاهري اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل؛ لولاء ما ترك ظاهري اللفظ»<sup>(١٢٣)</sup>.

وعرفه الكثيرون فقال: «التأويل والتأويل: تفسير الكلام الذي يختلف معناه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»<sup>(١٢٤)</sup>.

وحاول أبو هلال العسكري التمييز بين معنيين للتفسير والتأويل فذهب إلى أن التفسير هو الإخبار عن أرقام أحوال الجمل، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام (...). وقيل التأويل استعراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة. ومنه تأويل المشابه (...). وقال تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) ولم يقل: تفسيره، لأنه أراد ما يؤول من المشابه إلى المحكم<sup>(١٢٥)</sup>.

ولم يقرر الزمخشري إلا بعض هذا المعنى حين ذهب إلى أنه يقال: «أول القرآن وتأويله. وهذا متأول حسن: تعريف التأويل جيد»<sup>(١٢٦)</sup>. ثم يستشهد بيوتين من الشعر يعزوان إلى عبد الله بن رواحة، اليه شاهد منهما:

نحن ضربناكم على شزيلة      فاليوم نضربكم على تأويله

ومن خلال القول التي أنها بها من أمهات اللغة ومعالجتها يمكن أن نستنتج:

١. إن اشتقاق التأويل جاء من الأول، أي من الرجوع، أي من الأصل الأول الذي يمكن العودة إليه. ومن ذلك قول الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام: «من صام الدهر فلا صام، ولا آكل» أي لا رجع إلى خبر، فكان المعنى رجوع إلى أصل الشيء الأول.

٢. ثم جاء التأويل والتأويل من باب التوسع في الذهاب في أصل الشيء الأول كل

مذهب بشروط مخصوصة. والقرآن العظيم هو الذي جاء بالدلالة التأويلية بمعنى علم التدبر والتفكير والاجتهاد في تفسير الآيات المتشابهات وتأويلها، وتبيان الوجه المحتمل فيها.

3. إن بعض اللغويين (ومنهم الكثيرون) يتوسمون في معنى التأويل فيجعلونه مجرد تفسير، أو إظهار لمعنى شامض في الكلام، وهو مذهب يجب أن يحمل محمل التعريفات الجمعية. لا محمل الدلالة الاصطلاحية التي تحيل إلى مفهوم معرفي يتخصص ضمن لغة علماء الأصول، وعلماء التفسير المسلمين.

ويبدو أن الأصل في التأويلية الإسلامية مصنفان اثنان عظيمان: القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف. وإذا كان هناك آيات كريمة كثيرة ورد فيها لفظ «التأويل»، في آية مستقلة، فلن آية آل عمران ربما تكون هي الآية التي يدور عليها الأصل في معنى التأويلية في الثقافة الإسلامية بدماء، وهي ثقافة تأويل القرآن بخاصة، وهي قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبصار)<sup>(١٢١)</sup>.

ولعل من أحسن ما فسرت به هذه الآية الكريمة أن الله تعالى حين أنزل القرآن العظيم «أنزله آيات محكمات هن أم الكتاب لا تشابه فيه، فهو مفهوم معلوم، وأنزل آيات آخر متشابهات تكلم فيها العلماء مجتهدين، وهم يعلمون أن اليقين الذي هو الصواب لا يعلمه إلا الله، وذلك مثل المشكلات التي اختلف المتأولون في تأويلها، وتكلم فيها من تكلم على ما لواء الاجتهاد إليها»<sup>(١٢٢)</sup>.

ويطلق الزمخشري وجود التأويل الذي كان من أجل تأويل الآيات المتشابهات وردعا إلى المحكمات بأن الله تبارك وتعالى لو أنزل القرآن كله محكما لتعلق الناس به بسهولة ماخذ، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى التعمق والتأمل من النظر والاستدلال. ولو فعلوا ذلك لعمقوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في التشابه من الإبهام والتعريف بين الثابت على الحق والمختلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتباعهم القرائح في استخراج معانيه وردة إلى المحكم من الفوائد الجليلة، والعلوم الجميلة، ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن للمعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفق بينه ويصبره على

سفن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره: فتح الله عليه، وتبين مطابقة التشابه المحكم-  
الإدراك طمأنينة إلى معتقده، وقوة في إيمانه<sup>(٢٢)</sup>.

وهذا النص الذي كتبه الزمخشري عن التأويل لدى تفسيره آية آل عمران، وخصوصاً قوله تعالى: (هن أم الكتاب) هو أول نص نعره نحن عليه في آداب التأويل الإسلامي للنص القرآني الكريم، ويتميز هذا بحسن تحليل التشابه في القرآن بالقياس إلى المحكم من وجهة، كما يتميز بتبيان مزايا التأويل، وفضائل العقل، ومكارم التفكير من وجهة أخرى.

فالأولى: إن القرآن لو نزل كله محكماً، من منظور الزمخشري على الأقل، لزهّد الناس في استعمال الفكر، ولمعرفوا عن إغراب القرائح، وذلك لمسهولة المأخذ، ويسر الناس.

والثانية: إن النتيجة الأولى تقضي إلى النتيجة الثانية، وهي تلك الثالثة في تعطيل الطريق المقضي إلى معرفة الله تعالى وتوحيده.

والثالثة: إن التشابه من القرآن جاء ضرباً من الابتلاء، والاختبار للتمييز بين الثابت على الحق، والمتخصص في نور الهدى والوفاة فيها.

والأخرى: إن من فوائد التشابه من القرآن التي أفضى إلى تأسيس علم جديد من علوم القرآن انطلاقاً من توجيه آية آل عمران، أنه يمكن العلماء المسلمين الراسخين في العلم من تقادح العلماء وتحاورهم، وفتح الطريق أمام اجتهادهم في فهم النص القرآني الذي أدن الله لهم وحدهم (هناك من وقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم...)) [ولكن أكثر القراء على عدم الوقف على قوله تعالى: (إلا الله) لتترك الباب مفتوحاً للعلماء لتأويل التشابه من القرآن...]) بعد أن قبلوا على تأويله، وتبين الترجمة في معانيه.

إن في الثقافة الإسلامية إجراء جاء بتوجيه من القرآن، إذن، لبعض العلماء المسلمين على التفكير، وعلى السعي إلى تأسيس آداب وصيغة لقراءة النص القرآني تمكّن في اسمها المعرفية على التعمق في العلم، وعلى التبحر في معضلاته إلى درجة بلوغ الرموز، أو شيء من الرسوخ فيه، على الأقل، وببعض ذلك يستبين لنا أن التأويلية إجراء منبثق من صميم الثقافة الإسلامية وأدائها، وأن الناس حين يقفون، على عهدنا هذا، بالتأويل فهو سُمونه إلى قراءة النصوص الدينية - الأدبية - وفهمها، فإنه لا ينبغي، مع ذلك، الذهاب بالأولم إلى نحو العلماء الغربيين للأخذ منهم وحدهم فقط، بل لعل من

الأمثل الانطلاق من أصول ثقافتنا، وأسس معرفتنا في الإفادة من هذه المسألة في قراءتنا النص...

حقاً إن المعرفة تراث مشترك بين جميع الأمم، وأن الحكمة ضالة المؤمن يندسها أين وجدها، ولكن ليس على حساب طمس معرفة أخرى أو إنكارها؛ إما مكابرة وضاداً، وإما جهلاً واحتقاراً.

ومن الآيات على إجمالية التأويل في الآداب الإسلامية أن مصطلح «التأويل» من مشمولات عنوان المصدر الزمخشري، مما يبرهن على أن العلماء المسلمين، كلهم أو بعضهم، كانوا يتعاملون مع مفهوم التأويل بوعي معرفي كامل.

وأما المصدر الثاني لتأسيس علم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية فهو حديث النبي صلى الله عليه وسلم لدى دعائه لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»<sup>(٣٣)</sup>.

إننا نلاحظ أن نص هذا الحديث الشريف يميز بين أمرين اثنين مختلفين: أحدهما الفقه، تحت قوله: «فقهه في الدين»، الذي هو مخصص لدى علماء الأصول، بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الشريعة، بالنظر والاستدلال<sup>(٣٤)</sup>، وأحدهما الآخر التأويل، تحت قوله: «وعلمه التأويل»، الذي من بين التعميمات التي صرف بها هذا المفهوم في الكتابات الإسلامية النظرية: أنه «استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة»<sup>(٣٥)</sup>. فمن الحديث النبوي تأسيس لعلمين مختلفين في الماهية، متميزين في الغاية التي هي المعرفة بأصول الشريعة، والتبحر فيها، فالفقه والتأويل كلاهما ضروري لفهم معرفة إسلامية شاملة شاملة بطوم الدين، أحدهما ينهض على استنباط الأحكام وفهمها، وأحدهما الآخر ينهض على تأويل النصوص المعويصة وإعمال النظر فيها، وإبداء الرأي حولها وفق شروط الرسوم في العلم.

ونلاحظ هنا كيف وقع توزيع الثقة على المعنيين المختلفين، الفقه الذي تلعب به الصحافة لمسائل الشريعة الإسلامية من خلال استعمال الذاكرة، وذلك بحفظ النصوص التي تقرر المسائل الفقهية في العبادات والمعاملات، بينما التأويل ينهض على استعمال العقل القاطم على مرجعيات وأسيقة دينية في تناول المضائل المبحوث في تلويحها، وعلى القدرة على التأمل، وعلى التمكن من المقارنة بين الوقائع، وعلى البراعة في حسن تدريج النصوص واستنباط الأحكام... فكان الفقه ينهض على الحفظ والتنميط والتعميل على مخزونات الذاكرة من النصوص الفقهية المدونة في بطون الأسفار، في حين أن التأويل يقوم على التبحر

في العلم، وعلى الاستنباط الذكي، وعلى التسامي في أعمال الفكر إلى أعلى الدرجات الممكنة، وذلك من أجل استنباط القضايا العويصة من بعضها بعض من أجل إدراك مآتي النص بتأويله فهما وإلهاما، أي بتوجيهه إلى نحو مضمونه الأولى، ما أمكن ذلك...

#### نموذج من مناقشات العلماء المسلمين من القرآن

يخضع النشاط التأويلي في الكتابات الإسلامية غالباً للاختلاف الذهني القائم على اختلاف المنطلق الفكري العائد بدوره إلى اختلاف في مناهج الاجتهاد، أو إلى اختلاف في تأويل مصادر الشريعة الإسلامية (وكثيراً ما يعود ذلك إلى اختلاف في الفهم القوي لبعض الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، مثل اختلاف الفقهاء في تأويل قوله تعالى «واسمعوا برؤوسكم»<sup>(١٢٩)</sup>، فقد أخذ مالك بالاحتياط فأوجب الاستماع، أو أكثره على اختلاف في الرواية، وأخذ الشافعي باليقين فأوجب أقل ما يقع عليه اسم السمع، وأخذ أبوحنيفة ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو «أن يروي أنه مسح على ناصيته»<sup>(١٣٠)</sup>، أو في نتائجها الموجبة توجيهاً مذهبياً، فالمعتزلي، مثلاً، كثيراً ما ينظر إلى الأمور غير النظرة التي ينظر بها المني إليها، وأما جواز...

بينما يتخذ التأويل وجهاً آخر قائماً على اختلاف الرؤية الروحية إلى الأشياء، فأهل التصوف، مثلاً، كثيراً ما يذهبون في تأويل الأحاديث النبوية، والآيات القرآنية تأويلاً يخضعونه لرؤيتهم الروحية، الخاصة، إلى الأشياء، والكون، والله...

وكثيراً ما ينحني مثل هذا الاختلاف في الانتماء المذهبي، داخل الإسلام، إلى تأويل الآيات غير المحككة تأويلاً يضطرب في كل مضطرب، وخصوصاً المعتزلة الذين لا يترددون في تأويل الآيات على نحو ما يتلائم مع مذهبهم، في شبه كثير من الجراء، وفي تصورات كثيراً ما تهبط على العقل، في تأويل النقل، وكانهم يستعملون النص القرآني لما يودون التوصل إليه من أحكام واستنتاجات، ولا يؤولونه، في حين أن أهل الفكر الصوفي يستعملون النص لطريقاتهم، أو على طريقاتهم الخاصة، ولكهم لا يقيمونه على أعمال العقل، ولكن على أعمال البصيرة، فيخضعونه للرؤية الروحية المضيئة...

ونريد أن نؤكد لدى ما يعرف لدى العلماء المسلمين تحت مصطلح «الرؤية»، أي رؤية الله تبارك وتعالى، فقد «ذهب جمهور أهل السنة، والرجلة، وضرب بن عمرو من المعتزلة، وعامة أهل الفكر الصوفي مثل أبي بكر محيي الدين بن عربي (٦٠٠ - ٦٧٨هـ) إلى أن الله تعالى يرى في الآخرة، ولا يرى في الدنيا أصلاً»<sup>(١٣١)</sup>، وحجتهم على ذلك أننا

سورة القيامة، وجود يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة<sup>(٢٩)</sup>. بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي أثبت وقوع الرؤية...

بينما ذهبت المعتزلة وجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لا يرى في الآخرة ايضاً<sup>(٣٠)</sup>.

وحجة أهل السنة، بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي وردت حول تأكيد الرؤية... آيات القيامة، غير أن أهل السنة، هم ايضاً، يرون أن الله تعالى «يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعية في العين الآن، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول: الحاسة السادسة، ويبرهن ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علماً صحيحاً. هذا ما لا شك فيه، فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها الله، وترى بها كائني وضعت في الدنيا، بالقلب، وكائني وضعت الله عز وجل في آذن موسى صلى الله عليه وسلم حتى شاهد الله وسمعته متكلماً له<sup>(٣١)</sup>. ذلك هو تأويل أبي محمد بن حزم الظاهري لمسألة الرؤية التي لا يمكن أن تتم، لديه و لدى أصحابه، بحاسة العين المجردة (وهنا يقع الاقتراب من مذهب المعتزلة)، ولكن بما يمكن أن يخلق عليه الحاسة السادسة التي يمكن أن تشابه تلك الحاسة التي وضعها الله تعالى في سمع موسى ليهتدي بها كلام الله صوتاً...

بينما «احتجبت المعتزلة بقول الله عز وجل (لا تتركه الأبصار)<sup>(٣٢)</sup> في عدم جواز الرؤية، ولكن أهل السنة يرون أن لا حجة في هذا المذهب، وأن تأويل المعتزلة لدلالة الإدراك لا يخلو من مغالطة، ذلك بأن الإدراك عند المنهجين في اللغة مرادف على النظر والرؤية (...). فالإدراك منفى عن الله تعالى، على كل حال، هي الدنيا والآخرة...<sup>(٣٣)</sup>.

ويميز أهل السنة بين الإدراك والرؤية، ويستدلون على ذلك من تأويل قوله تعالى: (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى: إنا نمدركون)<sup>(٣٤)</sup>. إذ الرؤية في هذه الآية غير الإدراك.

وبينما يتكلف المعتزلة تأويل قوله تعالى (إلى ربها ناظرة)، فيزعم منهم أبو علي محمد بن عبد الوهاب الحياتي «أن» إلى» في هذه الآية ليست حرف جر، ولكنها اسم، وهي واحدة الآلاء، وهي النعم، فهي في موضع مفعول، ومعناه، نعم ربها منتظرة، قال أبو محمد (بن حزم الظاهري)، وهذا بعيد توضيح، أحدهما أن الله تعالى أظهر أن تلك الوجود قد حصلت لها النضرة وهي النعمة، والنعمة نعمة، فإذا حصلت لها النعمة فيبعد أن ينتظر ما قد حصل لها، وإنما ينتظر ما لم يقع بعد. والثاني ثواب الأخبار عن النبي

صلى الله عليه وسلم ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية، لا ما تأوله القائلون (١٠٠).

قال أبو محمد (بن حزم)، وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فربما لا يجوز تعديده إلا بنس أو إجماع، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها، والمقولات كلها... (١٠١).

وبينما يرى الرافضشي أن من الآيات المشابهات قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار» (إلى ربها ناظرة)، التي يحمل الشيخ في تأويلها تحملاً شريفاً يقول في بعضه: «(١٠٢) فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء» (١٠٣).

ويتوقف ابن كثير لدى تأويل آية الرؤية طويلاً، فيورد أحاديث نبوية صحيحة، ثم يقرر بعد كل ذلك: «وهذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام، وهذه الأنام، ومن قال ذلك بأن المراد به «إلى» مفرد الآلاء وهي النعم» (١٠٤) فقد أبعد هذا القائل التجهل وأبطل فيما ذهب إليه، وأين هو من قوله تعالى (كلا إنيهم عن ربهم يومئذ مبصرون)؟ قال الشافعي رحمه الله تعالى: ما حجب الفجار إلا وقد علم أن الأبرار يروقه عز وجل، ثم قوائد الاختيار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قل عليه غلبت الآية الكريمة وهي قوله تعالى (إلى ربها ناظرة) (١٠٥).

ويشاسل ابن حزم في حيرة من أمر المعتزلة حول عدم تجويزهم الرؤية فيقول: «وقد وافقتنا المعتزلة على أنه لا عالم بعدنا إلا بضمير، وأنه لا فعال إلا بمعاناة ولا رحيم إلا برفقة قلب ثم أجمعوا معنا على أن الله تعالى عالم بكل ما يكون بلا ضمير، وأنه عز وجل فعال بلا معاناة، ورحيم بلا رفقة، فأي فرق بين تجويزهم ما ذكرنا، وبين تجويزهم رؤية ونظراً بغیر القوة المعهودة لولا الخذلان، ومطابقة القرآن والسنة، نمود بالله من ذلك» (١٠٦).

على حين أن المفكرين من المتصوفة يتساهلون في إثبات نعيم الرؤية فلا يتحرجون في إثباتها في الموقف، على ما يطمون من إنكار جمهور الفقهاء والمتكلمين المسلمين لهذه الرؤية، وإنما، كما يقرر ذلك القاضي أبو بكر بن العربي: «لا تكون إلا للمؤمنين في الجنة، وإن ما جاء من الرؤية في الموقف إنما هو على سبيل الاستعانة والاختيار» (١٠٧).

ولكن الشيوخ محبي الدين بن عربي يرد على رأي أبي بكر بن العربي قائلًا: «والذي



لاعتقده، ثبوت الرؤية وتعيمها للمؤمنين في الموقف، على ما صبح في الحديث، وذلك صريح في قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»<sup>(١٢)</sup>.

وكذلك وقع خلاف واسع حول تأويل آية الرؤية بين أهل السنة والرجشة، وأهل الاعتزال، والمجسمة، وأهل الروحيات من المتصوفة، وبعض من لا انتماء له إلى أي فرقة إسلامية، فإني أهل السنة،

١- أن الله تبارك وتعالى يرى في الآخرة، ولكن بقوة يهبها الله للأتقياء الصالحين من عباده فتكون بمثابة الحاسة السادسة، وحينئذ في ذلك من الكتاب والسنة:

أ- فاما من الكتاب فهو قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)، (كلا إنهم من ربهم يومئذ لمحجوبون) (حكاية عن الفجار).

ب- وأما من السنة فقد وردت أحاديث في وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين كما ورد في صحيح البخاري: «إنكم سترون ربكم عياناً»، وكذا ورد في الصحيحين عن جرير قال: نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القمر ليلة البدر فقال: «إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر...»<sup>(١٣)</sup>.

كما ورد في نص حديث آخر في الصحيحين حول ثبوت الرؤية: «... وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى الله عز وجل إلا وداً الكبرياء، على وجهه في جنة عدن»<sup>(١٤)</sup>.

وهناك أحاديث أخرى تثبت رؤية المؤمن لله تعالى في الجنة أوردها ابن كثير<sup>(١٥)</sup>... ولكنه لا يرى لا في الدنيا، ولا في الموقف (يوم الحشر)، وإنما يراء المؤمنون في إطار النعيم للقيم في الجنة.

٢- بينما يرى المعتزلة عدم جواز رؤية الله تعالى، وكأنتهم ببعض ذلك، يتخوفون من التجسيم، فاضطروا إلى تأويل قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة) تأويلاً لا يليق بمقامهم الفكري في علم الكلام، وقوة استنباطهم الأحكام من التصور، زاعمين أن «إلى» في قوله تعالى: (إلى ربها) لا تعدو كونها مفعول «الاء» بمعنى: نعم، وهو تأويل غريب عجيب، وهو غريب لأنه يجرئ على تحريف الآية عن دلالتها الواضحة، فيجعلها آية مشابهة على الرغم من ظاهرها الدلالة، ويؤولها ذلك التأويل الذي لا يخلو من تعمل مذهبي يبلغ باللغة العربية إلى حد العي والمجسة، وبدلالاتها المشقة إلى درجة الإلغاز، فتتحول دلالة «إلى، الحروف» إلى دلالة «إلى، الاسم» (وهو قول أبي علي محمد بن عبد الوهاب الحياتي، والزمخشري أيضاً)، وأنها

تصبح اسماً منصوباً مفعولاً لـ «ناظرة» لإخراج الآية عن سياقها الحقيقي إلى سياقها المجازي، بل من سياقها الإحكامي، إلى سياق التشابه، ولم يلتفت الزمخشري لدى تفسير هذه الآية إلى أي وجه آخر من التأويل، ولا إلى أي قول آخر في تفسير هذه الآية، من الأقاويل، بل ولا إلى أي حديث من الأحاديث النبوية الصحيحة التي وردت في مسألة ثبوت الرؤية للمؤمن المنعم في الآخرة، وكان الشيخ الجليل كان يفسر القرآن تفسيراً معتزلياً صريحاً، وكان الاعتزال في هذه الحال، يناقش كل ما نجى به السنة، ويؤول القرآن تأويلاً منهجياً متكلفاً فيحرف المسار الدلالي للغة ويجعل هذه الدلالة تتصرف إلى أي معنى لا تشاؤه هي، وإنما تشاؤه المذهبية الاعتزالية... لقد استبد الشيخ برأيه ورأي أصحابه وخدمهم في تأويل آية الرؤية فتطرق وشذ، وكان كل علماء الأمة جهالاً بالمعربة، وعاجزون عن فهم دلالة الألفاظ فيها، وكانهم كلهم قاصرون عن تأويل الأثر الشريف، وفهم الوجه، في قراءة النص الصحيح، فذهب هو، مثقالاً برأي الحماني، في تأويل حرف الجر «إلى» إلى «أرد بمعنى «نعم»، ضيقاً، قائلاً: «وهذا معنى تقديم المفعول»<sup>(١٢١)</sup>.

والشاهد، أنني لم أحص بوفوح الزمخشري في حرج بلغ درجة الاضطراب الشديد مما يقول، مثلاً أحسنت به في تأويله هذه الآية... مع أن معنى الآية «... إن كل من له أدنى إدام بالغة، وطرائق أساليبها التعبيرية، والزمخشري شيخ جليل مشهود له بالتفوق في ذلك، فيما حمله - لولا الضيق الذي تعرضه النزعة المذهبية على الفكر فيتمحل - على دلالة فيلما المقصود، والله أعلم، بعد نزاع التقديم والإيقاع، إن كل الوجوه الناضرة المكرمة المنعمة تنظر يوم القيامة إلى ربها - وكل تأويل يطرح عن هذا الوجه لا يبدو أن يكون تمحلاً وتكلفاً، ومكابرة وضللاً.

ولا نعتقد أن الزجّاج أقل فهماً للمعربة من علماء المعتزلة حين أول قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة - إلى ربها ناظرة) بأنها «نشرت بنعيم الجنة، والنظر إلى ربها عز وجل»<sup>(١٢٢)</sup>.

٢- في حين أن أهل التصوف، هم أيضاً، يؤولون القرآن على ظاهر نصه، ويعززون ذلك بتسوس الحديث النبوي الواردة في ثبوت الرؤية، ولكهم يتساهلون في أمر هذه الرؤية فيتعجلون وفهمها في الموقف، وقيل دخول المؤمنين الجنة، ويذهبون إلى أن هذه الرؤية لنفسها درجات، وأنها تختلف من مؤمن إلى آخر بناء على درجة إيمانه، وعلى زاده من فعل الخير في الدنيا<sup>(١٢٣)</sup>.

٤. بينما «ذهبت الجسمنة إلى أن الله تعالى يُرى في الدنيا والآخرة»<sup>(١٧)</sup>. وهو مذهب لا يوافق عليه أهل السنة ولا المعتزلة ولا المرجئة. ويصفه ابن حزم الطاهري بالفساد<sup>(١٨)</sup>.



## الهوامش والمراجع

- (١) Cf. Bernard Dupy, Herméneutique, in encyclopædia uni-versalis, T.8, p.262-263.
- (٢) Petit Larousse en couleurs, Herméneutique.
- (٣) Cf. B. Dupy, op.cit.
- (٤) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Herméneutique.
- ومن غريب الأمر أن جميل عليها أقبل ذكر هذا المصطلح من معجمه. وذلك على الرغم من أنه سار فيه على ترويض معجم لالاند.
- (٥) Ibid.
- (٦) Id.
- (٧) Cf. Paul Ricoeur, in Grimas et Courtès, Sémiotique, dictionnaire raisonné de La théorie du langage, Herméneutique.
- (٨) Id.
- (٩) Cf. pierre Fédida, Inter-pretation, in encyclopædia uni-versalis, t.X, p.49.
- (١٠) Id.
- (١١) Paul Ricoeur, *Qu'est-ce que le texte*, in Herméneutik und dialektik, 1970.
- عبدالحق، في: العرب والفكر العالمي، بيروت، ج. ٢، ١٩٨٨، ص: ١.
- (١٢) نلاحظ الفارقة بقلّة جهلنا ونحن نلاحظ هذه المسألة لأننا لم نوفق إلى الإطّلاع على نص ريكور في أصله. وإنما أقننا أنه عن طريق الترجمة الأستاذ عبدالحق.
- (١٣) هانس - جورج غادامير، فن التعلّيق والتأويل للنص ولقد الانتدوا لوجعلنا من كتابه فن الفهم (L'art de comprendre)، في: العرب والفكر العالمي، ج. ٢.
- (١٤) يراجع كتابه التّرجيح من الإطّاعية إلى التّفسيرية بعنوان: "Les Limites de l'interprétation" والذي ترجمته مريم بوزاهر، باريس ١٩٩٢.
- (١٥) Cf. H. Eco, Les limites de L'interprétation, P.46-47.
- (١٦) Ibid.
- (١٧) Id. p.30-31.
- (١٨) Cf. David Saran, La Sémiotique de Charles S. Peirce, in Langages, Larousse, Paris, Juin 1980, N°58.
- يراجع هذه المقالة مترجمة بقليل في علامات، جلد ٤، ١٩٩٢.
- (١٩) لقد دأب النقاد العرب المعاصرون على إطلاق مصطلح «السميوزة» (ويرى كثيرون «السميوزة» فهموا بين سلكين الآخرين) على ما يطلق عليه السيميائيون الفرنسيون Sémiotique. ولعلنا نكون نحن أول من ضرب هذا المصطلح بناء على الخلقة المعرفية الأصلية في الثقافة العربية. إذ تعني (La sémiotique) شبكة العلاقات الرابطة بين ثلاثة أطراف التسمية، وموضوعها، ومؤلفها (Le signe, son objet et son interprétant). ولقد اقترحنا «المواسم» على أساس أنه مفهوم قادر على المشاركة في البنية والربط بين هذه الأطراف الثلاثة التي تكون هذا النظام السيميائي.

(٢٠) Clouston U. EssOp. Ch., P.299-300.

(٢١) Ibid., 29-30.

(٢٢) Ibid., p.46-47.

(٢٣) ابن منظور، لسان العرب، أول.

ذلك، ويوجد هذا الحديث في كتاب النهاية لابن الأثير، وهو معجم لغوي خاص بمفردات الأندلس النونية، يورد في كتاب الأحاديث المشتملة على: «من صام الدهر فلا صام ولا أفطر» (شرح مصنف الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الصيام ج-١، ص ١٥٢، وقال: طريقه ابن ماجه، وابن حبان، ومثله جيد).

(٢٤) م-ص.

(٢٥) م-ص.

(٢٦) م-ص.

(٢٧) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ٤٨ - ٤٩.

(٢٨) الزمخشري، أساس البلاغة، أول.

(٢٩) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٣٠) م-ص.

(٣١) الزمخشري، تفسير الكشاف عن غقائق لغات العرب، وحيون الأناويل، في وجهه التأويل، 308.1.

(٣٢) ابن منظور، لسان العرب، أول. واستشهد ابن منظور بنفس هذا الحديث في مادة أخرى واختلاف في الصياغة تحت نفس (اللهم قلهم الدين)، وهذا في التأويل، (قوله: وقد أورد الجامع لأرب بعض حديثه عن علم ابن عباس المزني، ومروان بن الحكم، ولما حذر الأساقفة من هذا الحديث بالتولية الأولى التي جاء بها ابن منظور، انظر الجامع لأرب والتبيين، ٢٥٤.1).

ويورد هذا الحديث في صحيح البخاري، كتاب الوضوء، (أرب: المأثور)، وصحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، حديث رقم ١٢٨، كما ورد في مسند الإمام أحمد بن حنبل، قال: حدثنا يحيى بن آدم، حدثنا زهير، عن عبد الله بن خليج، قال: أخبرني معمر بن جبير أنه سمع ابن عباس يقول: وضع رسول الله (ص) يده بين كتفي، أو قال: على منكبي، فقال: «اللهم قلهم في الدين»، وهذه التأويل.

(٣٣) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأعمدي، الإحكام، في أصول الأحكام، 8.1.

(٣٤) أبو هلال العسكري، م-ص، 49.

(٣٥) سورة المائدة، الآية ٦.

(٣٦) الزمخشري، م-ص، 60.1. هذا ويقدر الفقهاء مساحة النسيئة بربع الراس.

(٣٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الفصل في المل والأهواء والنحل، 2.3.

(٣٨) القيامة، الأيتان، ٢٢، ٢٣.

(٣٩) ابن حزم، م-ص.

(٤٠) م-ص.

(٤١) م-ص.

(٤٢) م-ص، 3-2.3.

(٤٣) سورة الشعراء، الآية، 442 - 61، ابن حزم الظاهري، م-ص، ص ٢.

(٤٤) الزمخشري، م-ص، 60.4.

(10) ابن كثير، التفسير القرآن العظيم، 171.7-172.

(11) ابن حزم، م.س. - 4.3.

(12) أبو بكر بن العربي، (الفتاوى عام 887 هـ) الأحرار، في معنى الدين بن العربي، رد التشكيك إلى الحكم.

من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، م.س. 119. (مراجعة عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر،

الطبعة، القاهرة، 1978 هـ).

(13) م.س.

(14) ابن كثير، م.س. - 171-172.

(15) م.س.

(16) م.س.

(17) الرمضاني، م.س. 4.

(18) المزاج، في ابن منظور، م.س. (المس).

(19) معنى الدين بن العربي، م.س. - 118.

(20) م.س.

(21) ابن حزم، م.س. - 4.3.

(22) م.س. - 2.3.



## جها وفن الحيلة والسخرية

### في المسرح المغربي المعاصر

من المسرح الشعبي عند الطيب العلي إلى الضحك المركب

عند عبد الكريم برشيد

د. عبدالرحمن بن زيدان

• من المجهود إلى «الحيل» الجعوية

لكتابة النص المسرحي المغربي؟

بعد التأثر الجعوي من الروايات المهمة التي مثلت الخلفية الثقافية والقناع المجازي للكتابة المسرحية في المغرب، حيث لوح به المسرحيون القارية دالات التوظيف للتأثير الجعوي بنواتره وخرائبه وقصصه التي صاغها المخيلة العربية فأبدعوا فيه حين أعطوا الدلالات الممكنة والمنتجة لكل مصادرها المعرفية والتاريخية والاجتماعية والفنية لهذا التأثير الذي صار به المجتمع الشعبي يخرن في وعيه ولا وعيه ما يقدمه الحكائي الشعبي وسارده من قصص في شكل فوجيات ثقافية صاغها عبقري مجهول صار به جها في هذه الروايات يحتل وجودا واقفيا في ظلال ما وعته ذاكرة التاريخ العربي والشعب واحتفظت به ما يقارب ألف عام رغم أن هذه النواتر الجعوية لفنان مجهول قل أن نعرف له مكانا محددا وزمانا مضبوطا، لأن مساحة الجمال الفاضحة وجراتها الكلاشقة في مغامرات جها وحيله في نقد لحظة أو لحظات مستمدة من اليومي والمعيش كانت تطرح دوما، وجهة نظر محيلة بخطاب تجريدي، لا مكاني يصلح لكل زمان ومكان، لأنه خطاب يقدم مفهوما محددا للسخرية التي هي لحظة البدء الحقيقية في كتابة وصوغ هذه النواتر التي تداعب غموض الواقع، وتقتضي مراحل تشكله التاريخي.

تنتمي هذه النواتر إلى الواقعي وإلى التخييل، لكنها حين تنتقل إلى مجال الدراما

• كلية الآداب والعلوم الإنسانية - فاس - المغرب

تصير دراما مكتوبة بطبوعيات المسرح كالتصوير للكتابة وكلمة العرض، وهو ما جعل المسرحيين المغاربة يقبلون على هذه النواذر لتكوين النص المسرحي المباشر من الواقع بحيل جعها التي تلي خطاها على القلب، وعلى النقد القاضح لأسباب الخلل في المجتمع المسرحيات وجد فيها هؤلاء المسرحيون أنها قضاء رجب، وتصبح لهذه النواذر التي يمكن أن تلامس الحركات المادية للتاريخ المغربي المعاصر، وأن يكون النص المسرحي حاصلًا لرؤيته للعالم بخطاب يمكن أن يتحول إلى مدلول يصف ذاته لبعضها في شخصية جعها وهي غرائبية عوائه وموضوعه وحيله لإيجاد معادل موضوعي لهذه التحيل في عالم المسرح الذي يرضى امتدادًا للواقع بالرمز في المسرح.

يمثل المأثور الجعوي، والإقبال عليه، وتوظيفه في المسرح المغربي والعربي، مادة حيوية بموضوعاتها المشوقة حول الموضوع ونواذرهم وحيلهم وسطريتهم ومواقفهم الطريفة، كما يمثل حقيقة هذه الخلفية التراثية التي استلقت عليها الكتابة الدرامية المغربية وهي تحول الواقع المديح بمدلول السطرية، والحيولة التي تحول المادة القوية «الحيولة» وموروثها ونظامها المنطقي إلى «علاقات لغوية» جديدة تلج لغتها الخاصة التي هي، في الأصل، لغة أو كلام مختلف جعها هو المجتمع المغربي في تحولاته وتغيراته في الخصميتيات وهي الثمانيات كزمن قدم فقهوا المسرح المغربي لعلاج من النواذر الجعوية مسرحها بدلالات تختلف بظلالها الفكرية والفنية لتسبب أملاء الصراع الاجتماعي في الخصميتيات والثمانيات فجعل الجدل يتحكم في خطاب «الحيولة» في الكتابة المسرحية حتى يتمكن المسرحيون المغاربة من إنتاج وعيهم بالمسرح عن طريق المسرح، وكانت كتاباتهم متفاوتة المستويات حين كانت تقدم مفاهيم متباينة حول الحيولة في المسرح، مفاهيم كانت تؤدي بالضرورة إلى تعددية التطبيقات الدالة على نواذر «جعها» في المسرح بعد أن صارت ذات دلالات قريبة من الأصل أو متمردة عليه. ومن هذا القرب أو التمرد ازدهر النموذج الجعوي فنيًا ودرامياً في المسرح المغربي باعتباره الرمز والقضية اللذين يقدمان صورة الصراع في الواقع، وباعتباره يمثل الموقف الواضح من قضية العدالة وغياب القانون من المجتمع الذي يريد أن يتحول إلى مجتمع مدني.

وتقدم شخصية «جعها» مضمون ما وصلت إليه الأمور من الخلل في التميم وفي العلير بعد أن انقابت الموازين، وشاعت أسمى الحوار، فصار اقتهم بريشا والنص الحقيقي بريشا، والبريء لصا متابعًا بمختلف التهم والتابعات.

من هنا بُني معنى «جعها» في التراث الشعبي المغربي، وتأسس على هذا المعنى رمز



ساحر وذكي وشاطر له أكثر من حيلة يسرق بها ليعتد حقا ضالعا، ويسترجع ما سلبه منه اللصوص المحترفون، إنه بحيله وبذكائه - وعلى الرغم من إقدامه على السرقة - يبقى رجلاً طيباً سموها ودوداً يعرف لصوصه فيقتضي أثرهم ويتبعهم ليرد هذا الحق الضائع دون أن يرفع شكواه إلى القاضي، ودون أن يرفع أمره إلى حاكم أو والي، ودون أن يعتكف إلى حاكم لأنه بحيله يعيد الأمور إلى نصابها، وهذا ما يؤكد الوجدان الشعبي الذي أسسته وصاغته وبكوثه هذه المعطيات التي وقعت عليها تجربة المسرح المغربي لتأسيس خطابها المسرحي الذي مسترحت فيه «جيل» جعاً حامل رموز السطورية والفضائية والضحك، فكانت هذه النوازل بهذه المشرحة تعمل على

- التجوز، إلى جيل جعاً لقابات جمالية ودرامية ومعرفية.

- تقديم هذه «الحيل» لما فيها من تعدد للعشائري الصالحة لكل زمان ومكان..

- مواجهة ظل الواقع في الخمسينيات والستاتينيات بنقد الأسباب المحركة للزواج استغلال النفوذ، وشيوع الثراء غير المشروع.

من هنا كانت النصوص المسرحية التي تحركت بهذه المحفزات لكتابة «جيل» جعاً مسرحياً إما متغلقة على التراث الحضري أو أنها كانت مفتوحة على صوالم أخرى متخيلة تدمجها في هذا التراث لتكون إضافة جديدة لتخرج في السياق الرمزي لجعاً الساحر الذي يمزج قواعد الأسفل ليؤسس في الكتابة الجديدة، مفهوم الشعبوية في جيل جعاً لإبداع واقع مسرحي جديد في علاقات حوارية جديدة تواجه قضايا الحاضر.

إن جيل «جعاً» في النصوص المسرحية المغربية لها خطوط درامية واضحة، محددة، مملوءة بالحكي واللعب والحركة، وكثيراً ما كانت تضفي على زمن الكتابة الدرامية شعورية وجمالية، حيث كانت فيها «الحكاية» الجسدية لذة مسرحية تؤسس داتها الخاص الذي يعتمد من الدلول التداول عند السارد الشعبي، وهو ما حقق نموذج عبد الكريم برشيد في مسرحية «جعاً في الوحش» التي كانت تبرز قيمة التحول عبر اللغز في مسرح متغير ومتحول يتبدى - دوماً - من لحظة الكتابة الدرامية لينتهي بإقرار السطورية في خطاب «الحيلة» لأن هذه السطورية تغير من لحظة من لحظات الجدل التي تقدم نمطاً للوجود الثابت الذي يلعب في زمرة أركانه التدمير التهديمي الذي يهدم كل ما هو محدد وجوهري وأساسي في جيل جعاً لدى الطيب الطنج في مسرحية «جعاً وشجرة التفاح».

المقصود بالتدمير هنا هو ملازمة المسكوت عنه في الحرية السلبية في حياة جعاً.

الحرية التي لا تشعر بوجودها إلا وهي تدمر شيئاً ما، يمكن أن يكون في هدم الأنظمة الاجتماعية أو القيم الأخلاقية، فنكون الكتابة لـ «جيل» جعاً في مسرحية «يوكلف» لعبد الصمد الكفاوي ارتقاء بهذه الحيل إلى مرتبة البطولة شبه للحمية بعد أن رفع الظلم عن «الحبيبة» لـ «إقامة الشرع» في دراما التاريخ العربي والأدب الشعبي الذي جعل جعاً صاحب قضية له نزعة وطنية جعلت منه كياناً مرتبطاً بحركة الكتابة، ولم تجعل منه حدثاً عرضياً منفرداً له دور ثانوي في الاشتغال المسرحي، أما ثلاثية عبد الكريم برشيد «جعاً في الرخ» و«شطحات جعجرح» و«جمهورية جعجرح» فهي إعادة تأسيس وهي الحيلة حين يتقابل زمن جعاً ولحظاته اليومية بالزمن الاستعماري الذي يتواصل به المسرح وهذه المسرحيات مع الجماعة لتغيير ملامح الواقع الألي والمباشر كما يرويه الحكائي الشعبي.

بهذا التأسيس الوهمي تنفي على «جعاً وحيلة» في الكتابة المسرحية المغربية كون هذه الشخصية بحيلة أو ما صيغ حولها من حيل تهيئ خارج الذات والزمان والمكان، وتؤكد أن نصوص أحمد الطيب الطنج المقتضية أو المؤلفات، ومسرحية «يوكلف» ومسرحية «عمايل جعاً» التي قدمها وأخرجها بنفسه قبلها عام ١٩٨١ مع فرقة مسرح «جريدة» ومسرحيات عبد الكريم برشيد التي ولّفت حول جعاً في الكتابة الاحتفالية، تمثل كلها نصوصاً منفردة في السياق الرمزي للمسرحية التي تتحرك الجوانب المتحركة في التراث الجعوي ليصير خطاب «الحيلة» في التوازي الوريث أو المتغيرة في النص المسرحي أكثر انفتاحاً على أكثر وسيلة نصيرية تقدم كناية نص المؤلف وتكتب الكتابة الأولى في نص المخرج بالدراماتوجيا التي ترسم معالم عالم المسرح درامياً.

إن اللجوء إلى الرؤية الأدبية لجعاً في الكتابة الدرامية لا يتعارض ولا يتناقض مع مرجعه حين يعود به المؤلف إلى التاريخ وإلى الأدب لتجسيد أهداف جديدة لخطاب الحيلة في خطاب النص المسرحي، لأن الحدود الفاصلة بين الأحداث الواقعية والمتخيلة هي إبداعات الخيال. ونوع التفاعل بينها كلها إمكانيات تيسر بناء المسرحية في هذه النصوص عن طريق القصص الخيالي توصف الوضع التاريخي للإنسان المغربي في لحظاته الحرجة والتزامه مما يجعل كل هذه النصوص في فعل القصص - وهي فعل المحاكاة أو هي فعل التغريب - تتعرف العلاقات المشتركة، أو «الانتماءات المتبادلة» بين النزعة القصصية أو السردية في بناء النص المسرحي، وبين النزعة التاريخية التي تكون الدلالات المتباينة لمصادر المعرفة التاريخية والاجتماعية لكل نص على حد، حيث إن بناء

الأفعال الجعوية وحيلها تختلف من نص إلى آخر، وتتلون بألوان متعددة يبنى فيها كل كاتب هذه الأفعال وينظمها وفق علاقة متبادلة يتوالى اختلاؤها وتلاوها صمداً ويقصدية تتضمن فيها الحبكة مستوى خاصاً من الترتيب السردي، فالطبيب العلج وعبد الصمد الكفاوي يحكيان أحداثاً مرتبة ترتيباً تتتابع فيه الأحداث تتابعاً زمنياً، بينما ينظم عبد الكريم برشيد أحداث مسرحياته «الجعوية» بإدراك ما بين «حيل» جعاً وإبداعه الموازي أو التقاطع معها من أساليب وعمل وعلاقات لموض فيها العلامة الرمز الذي يوظفه العلج والكفاوي التذان عملاً على البهورة النصية لحيل جعاً في حدود الشروط التمسرحية المنجزة، وفي حدود الوجدان الشعبي في المأثور الجعوي الذي فقد ثقته بالسلطة، وسكنه اليأس من عدم قدرة هذه السلطة على تحقيق العدالة ولطويل القانون، وفي حدود ما يسمح به هذا الوجدان من حرية يتحرك فيها البطل، فإن هذا الوجدان لا يبريد أن تقع العقوبة على هذا البطل، أو ينزل به القصاص لأنه بطل يوظف في حيله دعابة «مكثرة» ترد الأمور إلى نصابها وتخلصه من المأزق الذي هو فيه.

كل هذه المسرحيات تملك واقعيتها وحقيقتها بما تلقاه من «جعاً» في الإثبات، وهي التي بإرادته التي هي إرادة الكاتب والكتاب والرواية الجديدة لقرات، باعتبار أن صوت جعاً يمثل في كل النصوص المسرحية أو «جعاً» المظلمة التي تكذب بموقف تهكمي يتأسس معناه أو رمزه على التوازن كالمسرحية التي تنتج للتلفزيون بخطاب الحيل في مسرحية «عميل جعاً» المفضلة عن موليير عام ١٦٥٦، كما قلعه بساطة الشخصية المحورية، وقلعه بعلامات نص «جعاً» في الترجمة، إما بالمسرحية لرد كل شيء إلى الإمكان، أو لرد إلى الموقع الذي يلقي التيقن التبريري الذي لا يتصالح بهذه «الحيل» مع لعبة التسلية المتكررة كما قدمها الخطاب العنيف لحيل جعاً في «يوكلف».

إن مبدأ التوازن والحيل في هذه المسرحيات هو المسرحية التي يصير معها جعاً المبدأ المطلق لكل معرفة، ولكل علم، ولكل نقد ولكل معنى أو رمز أو علامة تدمر الواقع الفعلي كي تنجس إلى عالم الإمكان والممكن والحال، وهو ما صاغت نموذجاً الكتابة العجيبة لتأرجع بين المضمون المطلق والمعنى المحدد والمباشر في شعبيته المباشرة.

## • الحيل الجعوية بين المضمون المطلق

### والمعنى المحدد في الكتابة العجيبة

مسرحية «عميل جعاً» أو «جعاً» وشجرة التفاح، كتابة شعبية بدلالات متعددة،

أكتسب الطليح العلاج للحيل الجعوية في مسرحية «عمال جعاً»، وفي مسرحية «جعاً وشجرة التفاح». صفة المرافقة والاقتباس مع شخصين هاتين المسرحيتين المتورطة مع جعاً في تحديد هوية جمالية النص وشخصيته ولغته، ذلك أن الطليح العلاج - بهذه المرافقة - كان يقيم ماكولفا على ماكولف جمالي يكون فيه الجمال في حقيقة النص. وتكون هذه الحقيقة في «أنا» جعاً هي «الحيل» التي تسعف نص العلاج بحقيقة الواقع الذي يستمد منه خطابه لتحديد مضمونه لطلق في معناه المحدد بحيل جعاً.

وتعد مسرحية «عمال جعاً» المقتبسة عن «مطالعات سكان» موليير، والتي قدمها المغرب فوق مسرح «ساعة برنار» بباريس، التفتيش الأول الذي دخل به جعاً إلى العملية التركيبية بين النص المولييري والمأثور الجعوي بالاقتباس الذي أراد به الطليح تأكيد هوية جمالية النص. وتؤكد جمالية المرافقة والحيل التي بنى بها مستويات التركيب بين ما هو غربي وما هو عربي في «عمال جعاً». ويرى العلاج «عملية الاقتباس هذه بقوله: «الاقتباس بالنسبة لي مدرستي الأولى في الكتابة للمسرح... ولكنه لم يكن سوى مرحلة تعليمية في الممارسة فقط»<sup>(١)</sup>.

إن المراج بين الكتابة المولييرية الكوميديية في «مطالعات سكان» وحيل جعاً ونواجره، يدل على أن العلاج كانت لحرارة الكتابة الكبرى «بأن كثير» من القضايا التي أثارها موليير لا تزال قائمة بالقوة نفسها التي أثارها حيل جعاً ونواجره من ارتداد الوعي إلى الذات، ومن انتشار هذه الذات من ضياعها ومن سقوطها التراجيدي. ومن غريبها، وهو ما دفع عنه العلاج بقوله: أما عن ملاعبة موليير لحبائنا، فإنني لا أتعامل مع موليير معاملة المقتبس، بل اتعدي ذلك إلى مرحلة التأسيس»<sup>(٢)</sup>.

وبين الاقتباس والتأسيس ناسس خطاب نص مسرحية «عمال جعاً» باعتباره خطاباً كوميدياً يجمع بين الحيلة بصيغة الجمع. وبين جعاً رمزها الفاعل في الأحداث. إن كلمة «عمال» تعني في المفهوم الدارج المغربي «الحيل». وهي الإطار الأنسب الذي وضع فيه الطليح الخطاب المولييري الساخر. فتحدد تناصر النواجر بمطالعات سكان لأعطائها طابع المحلية. وليضفي عليها صفة الأصالة التي أخفت تركيب الرؤية المولييرية بحيل جعاً ومطالعاته ومكره وحكمه التي اختصرها العنوان في «عمال جعاً».

وإذا كانت هذه العملية التركيبية دالة على تركيب الدلالات القريبة والعربية في دلالة هذا النص - فإن عمق معنى هذا التركيب يكمن في الحفاظ على خطاب المستغربة للحفاظ على الواقع. والحفاظ على لغته وعلى الحوار الذي تبيته هذه اللغة لكتابة مسرح

شعبي أساسه الوضوح والتبليغ والإقناع بخطاب أخلاقي ينتقد الواقع، ويسطر منه، وهو ما منجد له تقاليداً من نوع آخر في مسرحية «جعا وشجرة التفاح» ذات الخطاب السياسي الشعبي المباشر الذي يختلف في وعيه عن بدايات التوظيف الجعوي في المسرح المغربي، ويختلف في تقنيات الكتابة التي أنتجت لنا مسرحية «عمال جعا».

بين مسرحية «عمال جعا» 1967 ومسرحية «جعا وشجرة التفاح» 1986، يلتزم العلاج بالرواية الأدبية لجعا في الكتابة الكوميديّة لأنه لم يتخلص من سحر الدراما أو الكوميديا المولييرية في «مولبون» و«مدرسة النساء» لأنه يستخدم مقولات وتفسيرات لا يشك أحد في نسبتها إلى موليير، كما لا يشك أحد في انتماء النواير الجعوية إلى التراث الشعبي العربي، كما لا يشك أحد في اشتغال العلاج على هاتين المرجعيتين لكتابة مسرحية تؤمن بأن الوجود زائف، وأن الواقع مطلوب، وأن الوعي به محدود مما يبقى المسرحية مثلاً للكتابة التي تكتب عن هذا الزيف وهذا الواقع المطلوب وهذا الوعي المحدود بمسؤولية تصوير بالدراما التعليمية إلى الوجود الأخلاقي والعودة بالفرد ـ من جديد ـ إلى نفسه، بعد أن حوّل من توفير إمكانات التحول الأخلاقي في عدم الواقع الفعلي مما جعل اللغة التعليمية تهرب لعدائين إلى عالم الخيال الذي سقطت معه كل الحيل «الجعوية» في التباس حيلت دلائل الخطاب في المسرحيتين مناروجة بين المطلق، وبين العنى المحدد في هذا المطلق.

وبين المحدد والمطلق يلتقي الخطاب المولييري بالخطاب الذي ينتج العلاج من التراث الشعبي اعتماداً على كوميديا الشخصية كما هو الشأن لدى موليير في «البطل» أو «عدو البشر» أو «النافق» ـ طرطوف ـ حيث إن غواية الضحك لتعارج بلعطة الغواية الجمالية بمرارة وبمسرة نسعوان بالإنسان إلى مستوى التأمل في الأعمال البشرية بهذه الحيل عندما يكون أقرب إلى مفاهيم المسرحية الفكاهة والتأثر، وخطاب الحيل عبر الكوميديا التي تعد أقرب الطرق التي تؤدي إلى المسرحية وإلى التفكير، لأنها ذات طابع تعليمي يتواضع في طمع واحد في المسرحية التعليمية «عمال جعا» مع مسرحية «جعا وشجرة التفاح» فيصيران بواسطة الرمز جعا وحيلة و«عمالو» وسيلة لكشف الرذائل النفسية والخلقية عند البطل، وعند اللّهم والحاكم فتبث . بعد هذا الكشف ـ الوعظ والإرشاد في المنطق لتحقيق عالم الفضائل الذي يدن عصراً بعينه، لأنه عصر التمزقات السياسية والتحولات التاريخية والاضمحلال الحضاري.

ويستخدم الطيب الطبع النقدي والطابع التعليمي في هذه الحيل ملكنا على

الأمثال الشعبية في الحوار، مستخدما القافية في مسرحية الحيل الجهورية للانتقال بمستوى المسرحيتين من التداول العادي لقضايا عصره إلى مجال الحقيقة الاجتماعية حتى لا ييشي خطاب المسرحيتين محصورا في تسلية لا تقدم قضايا فكرية أو اجتماعية، وخطاب «الحيلة» في هاتين المسرحيتين يتسم بالفكاهة الشعبية القائمة على التلاعب بالألفاظ، وعلى التورية أكثر من اعتمادها على الأسلوب الذهني والعقلي فجمعها «الدرامي، جوهرها، والكوميدي عرضا وشكلا له نفس ملامح شخصية جمعها كما تصورها النواذر والحكايات، ولا سيما ما يتعلق بالهزل إلى الهزل واللجوء إلى المكر والحيلة في المواقف الحرجة، إنه شخص مرح في فكره، لطيف الظل، محب للفكاهة، مبال إلى المكر والحيلة خاصة حين يقع في المأزق والإشكالات، أو حين يتورط مع اللصوص، وهو ما يجعل الكتابة العجيبة تتوخى وضع هذه المكونات في السياقات المشوقة التي تعاضد في تفاصيلها - على كيان وتقاليد المحكي الشعبي داخل هذه الكوميديات-

هنا لتتساءل: هل نحن أمام بلاغة النص في هاتين المسرحيتين، أم أمام هيمنة الأفكار الأسلية في خطاب النواذر والحيل الجهورية المسرحية؟  
هناك سيطرة لطيفة وفنية نوعي لمجموعة النواذر على وعي الكتابة العجيبة في التكوين الجمالي للدرامي في موضوع النص القائم على تركيب العنصر المتعدد في النص، وهي سيطرة لا تحلل الكلمات لتجعل خطاب «الحيل، حاملا لملامح التغيرات الدلالية فقط، بل إنها تجعل شخصيات «النشاط - قبة - أم القمصن - جمعها - ...» عبارة عن شخصيات لخطاب هذه النماذج أثناء مسرحية هذه الحيل، لأن جمعها في هذه المسرحية لا يعود إلى وجوده بلغته ذات القيمة الدرامية في النص إلا بأجوبته عن الأسئلة المطروحة عنه باعتباره قيمة ثرائية عاملة وعاطلة في فعل درامي عملت فيه الكتابة جبهدها على تحرير هذه الشخصية من سياقاتها الموروثة لوضعها في المسرح الشعبي الذي لا تحضر فيه النواذر إلا لما لأن أحمد الطيب الطنج كان يتوخى تأسيس شخصية جمعها المعطل - في الزمن المسرحي - وكان يثوق إلى تحيين هذه الشخصية في سياق القيمة الأساسية في النص، وهي قيمة الانتباهات، وما تحمله من صراعات وتناقض وانتهازية وبيع وشراء لا اختيار «ممثل الشعب» جمعها الذي سيصير بطلا شعبيا يحيله التي نواته مكانة مرموقة فوق «شجرة التفاح» وسيكون رمز الانتهازية والوصولية.

في الفصل الأول من المسرحية، وفي فضاء مقهى شعبي تحضر نماذج بشرية مهمة وعاطلة لا تقدم في خطابها تازما في المواقف وفي الطبع، فقط، بل تقدم جمعها

«الحنال» وهو في حالة التفكير، جعاً الذي هو في الذاكرة الشعبية ليس ثرياً ولا ميسوراً لأنه من طبقة لا تملك عملاً وليس في رصيدها إلا قوة العقل والعمل بالحيطة من أجل العيش في مجتمع لا يعترف إلا بقوة العقل أو قوة الجسد، ولما كان هذا البطل الشعبي يتوفر على قوة العقل فإنه سيستخدمه لأغراضه الخاصة، وفي الفصل الثاني سنتطلب الموازين حين يوظف جعاً احتياله ومكره ودهاءه للوصول إلى شجرة التفاح بعد أن نجح في الانتخبات، ثم تذكر - بعد ذلك - لوعوده والجماعهيره ولم يعد يهمه إلا مصلحةه الخاصة إرضاء لأنانيته واحتياله، وبهذا تختلف هذه المسرحية عن المرجعية الجعوية وعن مسرحية «عمايل جعاً» في جوانب كثيرة أهمها:

١- إذا كان جعاً يلعب دور اللص ذي التحيل للذاكرة التي يكشف بها عن حماسة التصوص الكبار، فإنه في مسرحية «جعاً وشجرة التفاح» ينتقم لنفسه كعاطل ومهمش فيفكر في استخدام نفس أساليب وسائل حيل «عصير» في موضوع الانتخبات، ويكون القضيح والتعرية للتصوص الكبار موضوع هذه الانتخبات عن طريق الحوار الواصف لهم وللمتسلقين والجهلة الذين يتحركون زمن الانتخبات.

«جعاً» عندما أصبح التصوص العهد العباسي ولكن التصوص هذا الزمن هم غير التصوص القدماء.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

النشاط: مثلاً.

جعاً كان اللص إذا وصل في المسرحية حد الكفاية كف وعف، ثم إن عمليات السطو كانت تشمل مقاومة خطيرة، أما السطو المعاصر، فهو أحياناً يقتصر على جرة قلم، بالأمس كان اللص الذي يسرق ألف ريال، يعلن التوبة حتى ينتهي الألف ريال، أما التصوص هذا الزمن، وخصوصاً الكبار منهم، وهم الحمد لله يعرفون أنفسهم، فهم يسرقون الملايير بلا شيع ولا قناعة ولا لعنف، إنما في زمن التهافت، تهافت التهافت، وفي زمن الشراقة والتكاثر والنهم.

المساعدة: يقولون إن التصوصية تعدت حدود البر، وانتقلت إلى الجو والبحر، ومنهم من سرق الجو، تعدت الفضاءات والسفرة واحدة،<sup>(٢)</sup>

٢- تبقى صفة العجز والمطالة سجالاً صالحاً للامسة المحرمات الاجتماعية والتاريخية بلغة تبلى وفريقة لتقديم حيل جعاً في الانتخبات لتقديم هوية النص المسرحي الذي لا يتناول بيت جعاً كموضوع للحويل الشائعة حيث يكون جعاً دائماً مسروفاً أكثر منه سارق، وإنما يقدم هذا البيت الصغير لأنه رمز الوطن الكبير الذي

يتعرض للسطو والتهب على يد شرذمة غريبة ومتسلطة وطفيلية.

«الراوي: وما قولك أنت المعلم قنية في لمن سرق بيتا ويعارض رب البيت؟

جعا: بل هذا سؤال واضح، ويتعلق بالكبر سرقة عرفها تاريخنا المعاصر، سرقة وطن باكمله، والذين يلقون إلى جانب السارق، اللارق، هم أنفسهم اللوحيون بالمداة، وهم حملة شعار الديمقراطية، المساواة وحقوق الإنسان»<sup>(1)</sup>

وهي حوار النص الشعبي المسمى يريد الطيب العليج أن يثبت في خطابه الكوميدي رؤيته الخاصة حول موضوع سياسي لا يجد فيه إلا الموضوع الذي يحتاج إلى «التفلسف» بطريقته الخاصة حتى يتمكن من الإقرار بوجود وضع شاذ في مجتمع تكون فيه الحيلة وسيلة لقضاء الحاجات وتحقيق الغايات والمآرب. وهي لعبة القراخ والامتلاء، والصعود والهبوط، والمظاهر الفارغة، والأجسام الخالية من المعنى، يتحاور جعا مع باقي شخوص المسرحية من خلال السؤال والجواب الذي يوجهه المنظورية نحو الكوميديا السوداء للرسمية بـ «النراجيدي» كوميدي» كدليل على تنازم الفكر السياسي لدى أبطال المسرحية في إطار المسرح الشعبي.

«الغزو: لماذا يصعد الدخان دائما؟ سؤال لك يا جعا.

جعا: لأنه دخان، لا وزن له... دائما والتفاحة أقرب طريق للصعود»

التشاطر: ولماذا .. لا يهبط؟

جعا: لأنه خائف للوزن، الدخان لا وزن له، ولذلك فهو دائما في صعود هبوطه الدخان» التطروا... وقاملوا.

التشاطر: ومن يصعد؟

الغزو: فهو من المصاعدين.

التشاطر: ومن يهبط؟

الغزو: فهو من الهابطين. قلت يا جعا إن الدخان لا وزن له، وما قولك في أنني رأيت أجساما وهياكل من الحجم الكبير الثقيل، رأيتها في تصاعد مستمر؟

جعا: لا تغرك المظاهر، فهلك الأجسام على ضخامتها ليس لها ثقل ولا وزن، وما هي إلا دخان... دخان... وصعودها وهبوطها على حد سواء.

الغزو: والذي يهبط من الهابطين، لماذا يهبط؟



جعا، هو من الذين أرادوا له أن يهبط، فهو يصعد بالإنز ويهبط بالإنز»<sup>(٢)</sup>.

إن الحيلة التي أوصلت جعا إلى أعلى «شجرة التفاح» لم تكن مقبولة في لغة حوارات النص المسرحي، ورفضها دليل على أن الطبيب الطبع كان يحاكم أنماطا فكرية ولم يكن يحاكم جعا الذي وصفه للقدم والنشاط والراوي وقتية والمساعدة - سطوف ب - «الذئب - الدجل المجسم - الخداع - الكذاب - البوحاطي - التليم - الخائف - لص مكر - سارق - مجرم - غيبث - استغلالي - التهازي - وصولي - متسلق - متهاضت - منافق - كذاب فرصي - كريم في الوعود - شحيح في الوفاء - خائن - إلا باعتباره نموذج طبقة سائدة في المجتمع جعلت جعا يبرز سلوكه وطباعه وسلوكات المجتمع:

«جعا، ما أنا بالرجل الذي يتوچ الأقوال بالأفعال، والوعود بالإنجاز، أنا مجرد ذئب من حظيرة الذئاب، ومن الثمن الذئب على (التماج) هو وعده المسؤول عما يلحقها من الذي»<sup>(٣)</sup>.

لقد اختلطت الحكمة والنقد السياسي والضمير والحيلة في شخصية جعا المعاصر في هذه المسرحية، وهو اختلاط اندمجت فيه النشاطية الشعبية بالمعجم السياسي والأخلاقي الذي كتب مسرحية شعبية أساسها خطاب الحيلة الجهورية التي وصفها الطبع على لسان النشاط، قائلا: «إن مجرد اسم جعا لا يبعث على الثقة والاطمئنان والجدية، بل اسمه يوحى بالمحيلة والحيل والتلاعب والمزاج وقد يأكل التفاحة ويبتلعنا جميعا»<sup>(٤)</sup>، وهو ما عملت المسرحية على كتابته بكونيديا يختلط فيها الجد بالهزل، والمعتول بالمعيت، والمواقف العابسة بالمواقف الساخرة المليئة بالدعابة والفكاهة، وهو ما جعل أحمد الطيب الطبع يظل وفيها في تعامله مع التراث الشعبي لمسرحه الشعبي حين يستعرض التراث ليقدمه برؤية سياسية بدأت بالنقد الاجتماعي والأخلاقي في مسرحية «عمال جعا» وانتهت بالنقد السياسي في مسرحية «جعا وشجرة التفاح». إلا أن عبدالكريم برشيد سيضع منهاجا فكريا وفتيا مغايرا في كتابة النواير الجهورية في ضحك مركب يعتمد على اللعبة المسرحية التكرية في الثلاثية الجهورية التي كتبها مما سيضع فروقات جلية بين هذه الكتابة، وما وجدناه عند أحمد الطيب الطبع.

● جعا، والضحك المركب في ثلاثية عبدالكريم برشيد المسرحية

عندما تصبح الحيل الجهورية لعبة مسرحية لتكرية،

بالضحك المركب، وبمكونات شخصية جعا المركبة بالتواتر وبالتراث الشعبي

وبالتنظير وبالتالي يتوخى عبدالكريم برشيد مواجهة وجود زائف لا يقبله ولا يستسيغ استمراريته في الواقع. وفي ثلاثيته «الجمهورية» يضع نواير جعاً وحيلة ضمن جدل داخلي معقد يحركه بمكونات هذه الشخصية المركبة في فضاء البناء الدرامي والفكري للكتابة الاحتفالية. ويسير بافتراضات ذهنية غير قلابة في الزمن، وغير ثابتة الدلالة في خطاب النص الذي يركب دلالاته في الحوار تركيباً ينطرح حوله السؤالان التاليان:

« من يتكلم في النص؟ »

« هل تتكلم تفاصيل هذا الخطاب الذي يربطه النص بالحوار إلى الآخر الممكن نحو الآخر المدلول موضوع الدلالة الجديدة التي تفهم ميكانيزمات الحيل «الجمهورية» فتنبئ عليها الحيل الدرامية؟ أم أن النص يبقى مكتفياً بذاته لا يحيل إلا على ذاته؟ »

عندما كتب عبدالكريم برشيد مسرحية «جعا في الرمح» عام ١٩٨٢، وشطحات جعجوج، عام ١٩٨٥، ومسرحية «جمهورية جعجوج» سنة ١٩٨٧ كنثلاثية جعوية فإنه كان يكتب جوابه عن السؤالين المطروحين **حول من يتكلم في هذه المسرحيات فكان يكتب** شخصية جعاً هي ضلع مركب كان ينوع به تعامله مع مكونات التراث العربي في مسرحه، فكان يستلهم فرافوش وشهريار وجعاً وابن الرواسي وأمرؤ القيس وعنترة بهدف طرد الابتذال البوهي أستاذ. وخرق قساوته بكتابة هذا التراث في كهلونة جديدة لها وظيفة تشييدية وتخليدية منفصلة بسفرتها وبحيلها على التراث العالمي، باحثاً عن سلطة، احتفالية تنفي المتطلقات والأصول الثابتة في التراث الشعبي، وتتوخى الوقوف على الطبيعة التحولية في أشكال ومضامين الحيلة في هذا التراث الإنساني لأنه تراث الحقائق الممكنة، أو أنه تراث المعكفات التي تكون أو تغدو مجرد إمكان قبل دخولها عالم السؤال في فضاء الإبداع.

في هذه الثلاثية «الجمهورية» يكشف عبدالكريم برشيد عن قيمة الوظيفة الجمالية والإنسانية للتراث في عالم السؤال وهي الإبداع المسرحي حين يستخدم عناصره التراثية في تركيب الحوار والأتانس والأحداث واللون الصراخ. إنه يتوخى الدخول في خطاب هذا التراث من أجل بحث الحيوية والحركة والدلالات الجديدة في هذا الخطاب ليوسط فيه معاني جديدة لتكلم في النص الدرامي وتشكل متخيلة بحوار مسرحي تتنوع فيه الوظائف بتنوع مهارة الكاتب أثناء كتابته الاحتفالية في الاحتفال المسرحي الذي يفتتح بهذا التراث. ويفتح به كما أكد ذلك البيان الأول لجمعية المسرح الاحتفالي الذي جعل من هذا التراث «ويكل ما يحمله من خصب وتنوع يمثل ذاكرة الشعب، إن المسرح لغة،

هذه اللغة تختزن عقلية وروحه، ولا يمكن أن تحدث شعباً إلا من خلال لغته وتصويراته. هذه الأشياء لا يمكن التوصل إليها إلا من خلال دراسة التراث العربي. هذا التراث الذي هو بالأساس ولب شرعي للوجدان العربي.<sup>(٢)</sup>

ولما كانت حيل جميعاً ذاكرة خصبة للشعب العربي، ولما كانت نواتج جزءاً من هذا التراث فقد سميت لغة هذه النواتج إلى لغة الثلاثية. وحضرت الحيل الجبوية في الخطاب المسرحي بعد أن أعيد تأويلها - على المستوى المسرحي - لتصبح لغة مسرحية تنكزية تقدم مصراً ماضياً في الحاضر، وتقدم مكونات الفلك في هذا الحاضر لأن ظلال الماضي، أو قضائاً هذا الماضي تتطابق مع السلوك العام لهذا العصر، أو أن هذا الحاضر - في الكتابة - يفتقر أثناء سؤال الإبداع ما يلائم التأويل والإبداع في الدراما ملاحة تجعل من الحيلة المسرحية أداة مثلى تساعد المثقف على الوعي بالعالم، وتسمح له بالسيطرة عليه عن طريق التمثيل عن طريق هذه اللعبة المسرحية التنكزية التي تضع جميعاً في علاقته مع مجتمعه موضع تساؤل وجبهة لتفكير علاقة الإنسان العربي بالعالم ومجتمعه، وتكثف باستمرار وعيه بهذا العالم.

وهذا ما يؤكد أن هذه الثلاثية المسرحية - باعتبارها شكلاً جديداً للمسرح - لا تتناقض مع الأشكال الألفاظية القديمة في هذه النواتج. كما أنه لا يمكن لهذه الأشكال أن تتناقض مع ما تحفقه الأشكال الشعبية القديمة من نواصل مع المثقف عن طريق الحكلي السارد لها أو الشخص لأفعال الكامنة فيها، أو ما تنجزه تقنية الحيلة من نواصل حي مع فعل الكتابة ومع فعل المثقف في نواصل حي في الكتابة الدرامية التي تتحول إلى فعل حي في الحفل الحي الذي يدافع عن ثوابت إنسانية في الإنسان، ويبرز عبد الكريم برشيد عودته إلى هذه الحيل بقوله:

«إن الحيلة تقنية تلجأ إليها الكائنات الضعيفة من الطبيعة. والمجتمع أيضاً. للدفاع عن نفسها ضد الكائنات القوية، وفي التراث العربي تصبح الحيلة وسيلة لمواجهة الحاكم، ومواجهة التاجر، ومن الأمثال الشعبية (الحيلة خير من العار)....»<sup>(٣)</sup>

وبما أن جميعاً ينتمي إلى الفئات المستضعفة، فإنه يقوم مع ابنه «جيجوج» بصناعة الحيلة فيقومان معاً بحبك خيطوطها الهدم زيف الوجود المؤسس في شخصية ورمز القاضي والباشا والتاجر كـ «كائنات قوية» جعلت هذين الصانعين الحذرين يعيشان توازيع أخرى وأزمة أخرى تتفاقم عن الحاضر. أو ما يسمى بالحلقة التاريخية. للاندماج في وتأثير مغايرة تغيرها الحيل الجبوية لتعبر السخرية محورها، وتعبر

لعبة الوجه والفتاح والتشكر مسخرية من الآخرين «الأقوياء» وسخرية من الواقع المخفل حيث إن هذا الواقع يصير ظاهرة في الكتابة المسرحية ضحكاً وكوميدياً ضاحكة، أما عمقه فمأساة باكية، فجاء يسخر من الآخرين ولا يضحك على نفسه، وهي مسرحية «جاء في الرحى» يصير هذا البطل الشعبي حامل رمز وفكر وفلسفة ورؤية تتماثل فيها الوظائف الخاصة بكل حيلة كما تتماثل دلالات لغته في السخرية فتتقارب الغايات في هذه الوظائف التي قوت في «الثلاثية المسرحية» القدرة المعبرة على نقد الاجتماعي في السخرية الضاحكة من موضوع الضحك الذي هو الآخر سالب حرية الآخرين المستضعفين والمعذنين في الأرض وفي المجتمع.

هذا الضحك تكون أداته حيل جاءا والتكبر، ويكون سالبو حرية الآخرين موضوع هذه الأدوات. ولا تغلو حوارات هذه الثلاثية من تحديد وظيفة جاءا في وظائف خطاب النص باعتبارها عاملاً هاملاً في الأحداث وفي الأفعال وفي سلوك الشخصيات. إنه يعمل على وصل هذا التقديم بإنجاز الفعل وفل إرادته التي هي إرادة الكاتب دون أن يجد معوقات تحول دون تحقيق هذا الإنجاز في الحيل وفي التشكر وفي الدعايات التي صاغها بورشيد من مستويين متداخلين هما السخرية القائمة على السخرية من الواقع والسخرية القائمة على التشكر بوصفه حيلة فنية أغنى الكاتب حضورها بمفومات تقنية الحبوكة لقرات في النص الدرامي الاحتفالي الموزع بين مكونات «الثلاثية المسرحية» وبين الرؤى التي تقدمها.

فمن يكون جاءا في هذه السخرية وفي هذا الضحك المركب في هذا الحفل التكري في هذه الثلاثية؟

• من يكون جاءا في الحفل

التكري في هذه الثلاثية؟

لا تقدم الإرشادات المسرحية في مسرحية «جاءا في الرحى» سوى معلومات محدودة عن هذا البطل الشعبي. إلا أن بعض الحوارات تلوح عن هذه الإرشادات لتقدم صورة «جاءا» بجلاء ووضوح تدعّمها مكونات هذه الشخصية في ضحكها في الجد وفي المقول وفي العيش ويجاب جلول والخيار عن السؤال المطروح في هذه المسرحية (من يكون جاءا؟). أجوبة قائمة على الحقيقي والوهمي، على التشكر وعلى التمثيل داخل التمثيل:

«جلول والمختار داخل بقعة ضوء، يتحدثان إلى جمهور وهمي:

المختار: السائلون يا أهل فلس من يكون جعاً؟

جلول: من حقهم أن يسألوا يا شريكى،

المختار: إنه أنتم ونحن.

جلول: جعاً ضحكة بالكية، والانسامة دامة، إنه حيلة ومكيدة، وضعف وقوة، وجلول

وعشيرة.

المختار: إنه وهم وهم، حلمنا الذي يمشي ويتعلق همما وجهرا ويفكر.

جلول: حلمنا الذي يلوب عنا في الجهر بما نهمس، والإعلان لنا نخفي.

المختار: سائلون يا أهل فلس من يكون جعاً؟

جلول: إنه ذات غامضة كالحلم أيام الخوف.

المختار: بل هو واضح يا شريكى.

جلول: واضح.

المختار: واضح كالأبيض في الأسود.

جلول: جعاً مغلق كأبواب السجن، <http://Archivebeta.8>

المختار: أبدا يا جلول. إنه مفتوح كأبواب المساجد - رجل حكيم عالم علامة، يشفي

الداء بالداء، يعالج الحمق بالحمل، والجنون بالجنون، والغباء بالتفاني حتى يقلب الضد

إلى ضده عندما يزيد على حده...<sup>(١)</sup>

تختصر صورة جعاً بهذه الطباع والأوصاف والقناعات في عالم المسرحية النظرية

التي تحرك قناعات برشيد في بناء هذه الشخصية بإسناد حواراتها وحيلها إلى أبعاد

إنسانية تأخذ من الضحكة بالكية، ومن السخرية والحكمة والعرفة، ومن الانسامة

الدائمة وسيلة لانتشال الذات الكائنة والفكرة في جعاً من ضياعها فتحررها من الآراء

المائدة والأفكار التعارف عليها حول جعاً وحول السلطة والمال والفقر والضحك

والأخلاق والتفكير. الأفكار التي استمد منها جعاً واقع وفلسفة وجنونه وعشيرته في

حياته فكتب بها طباعه وقناعاته التي كتبها له برشيد فجعل النص يتكلم بها بعد قبولها

أولاً ثم تأويلها وفق ما ارتضاء المؤلف كأساس للكتابة لديه بوهم وهم الشخصية

ومسودتها ووضوحها وهمسها وجهرها وجلولها وعشيرتها وفق مكونات جعاً الجديد

في النص، ووفق علاقته بالحفل التكري في الثلاثية المسرحية ووفق الأمل في الحياة، ومن التوافق بين هذه المعطيات صارت شخصية جحا دليلاً جديداً عن صوت جديد في التراث الشعبي في النص المسرحي الغربي وصارت فلسفته - التي هي لقاء بين فلسفة الكاتب وعبقريته التراث - وسيلة فنية «تقتل» الجنون بالأمل وبالإيمان وبالممكن، وهو ما أكد جحا في حوار مع المختار حول هذه الفلسفة:

(جحا) فلسفتي الأمل حيث الأمل، والإيمان بالممكن في الوقت الذي لا يلوح المحال. أنا جحا طبيب النفوس ومضجك المعبوس. أنا الذي يعني وفائي رأيت الحق سيد الأخلاق في زمن بلا أخلاق فتعاضدت.

المختار: تعاضدت؟

جحا: نعم قال عني كل أهل الدنيا بأنني أحقق.. أنا جحا الضاحك المضجك.. الجاهل المريف، الشجاع القاسي، شعاري في الحياة هو التالي: «عقل يطعني خير من عقل يقتلني جوعاً»<sup>(1)</sup>

من هذا الشعار الجعوي في الحياة تنبئ هذه الشخصية المركبة وهي تقدم تعريفاً عنها بعد أن صارت الصوت الأكثر حضوراً في حوارات النص، والأكثر كلاماً وإفصاحاً عن مواقفها في الأحداث وفي المبراج وفي الكوميديا السوداء الساخرة في الحيلة المستمدة من المصادر العربية والإنسانية.

ومن تنوع هذا الصوت وغناه، كان بناء الحيلة وبناء الشخصية قوياً يتحرك بهذا التنوع الذي تأسس على الطوائف العربية لـ «جحا»، وعلى نواذر «أبودلامة» وعلى الحكايات الشعبية، وعلى البكّة السياسية، وعلى الكوميديا ديلازني مع «أركان» (شخصية الخادم)، وعلى الحلقة الشعبية كظاهرة مسرحية شعبية ثقافية بطلها «حرية»، ثم تأسس هذا الصوت على البساطة مع «اليهود» ثم على خيال الظل مع «ابن دليال» والشره قور التركي كما في مسرحية «قراقوش الكبير» أو في مسرحية «شطحيات جحجوح» وحنونه العاقل حيث تحضر شخصية حاجي باشا، وحاجي غاي وتكون الاستفادة من التراث الشعبي الغربي في قصائد اللحنون في توظيف التكرار كما في الحراز. وهناك التراث العربي متمثلاً في «علي جناح التبريزي وثابته فنة»<sup>(2)</sup>

هذا يؤكد أن حضور الحيلة بأشكال مختلفة، في جل مسرحيات هيدالكريم يرشد، يوجد بين اختلافها حضور جحا، أو حضور التكرار في حضوره، أو يوجد بينها البعد

الفلسفي والفكري فاصح ما يغطي الواقع في زمن بلا أخلاق وبلا ميادى، فـ «خيطانو» يتكرر في زي «الأصولي» في مسرحية «خيطانو المجنون» وفي مسرحية «هاوست والأميرة الصلحاء» نجد أن كل الشخصيات مستكرة داخل حفل لتكراري قائم على «الكثافة» وعلى «اللعب» وهذا التكرار في رأي برشيد «وسيلة وحيلة لإرضاء النزوات النفسية»<sup>(١٢)</sup> إن الحيلة هي التي تحدد هوية الشخصية، إنها لقاية للمسخرية من الشخصيات الأخرى بالتوكيد على المفارقات، والسطورية من المواقف، والسطورية من الشخصيات، والسطورية من سوء التفاهم، وفي مسرحية «مشاهدات صعلوك» يتم تبادل الأدوار بين الصعلوك والشرطي في حي فاخر وأنيق تُمنع العلاج الصعلوكية من دخوله، وفي مسرحية «جحا في الرحمن» نجد جحا وابنه ججهوج يتكرران في صفة امرأتين هما «عتيقة ومريم» اللتين ستوثقان الأحداث ساحرتين من الجنس والنزوات والجشع ليعودا بعد هذا التمثيل اللعبي إلى حقيقتهما الذكورية للتوكيد على بقطة الأسئلة في الضحك المركب في حيلهما التي تقدم كل الأجوبة من سطورية جحا دراميا.

#### • بقطة الأسئلة والضحك المركب في الحيل الجحوية المسرحية:

ما المقصود بالضحك المركب كهدف الكتابة الثلاثية بالحيل الجحوية المسرحية؟ لا يغطي عبد الكريم برشيد «لغة الدائم بكنز المألوف» والمادي في واقع يعجد هذا المألوف وهذا المادي لبث الانطواء والرتابة في الحياة كي يفيض ساكنة ويذوم تناقضها البارز. ومن ضرورات الرؤية المستمدة من هذا الولوج تتمكن الكتابة الدرامية من دعم حركيتها من ترجمة الموقف الذي صاغته البيانات الاحتفالية حول الضحك إلى كتابة درامية. لقد مهّنت هذه البيانات إلى موضوع الضحك برفضها توظيفه في كتابة النص بشكل يقلل هذا المألوف ويعجده. وهذا الموقف بكل تفرعاته وبكل تشعباته صار حاضرا في هذه الثلاثية باعتبارها جسرا بين التطوير والشرائط والضحك والدراما والركب والمثالي، وباعتبارها أيضا ممارسة تنقل من التطري ما هو نظري لتضعه في تحفة هي النص المسرحي وفي الرؤية التي تعبر عن بقطة الأسئلة في الضحك المركب الذي يحرك حيل جحا المسرحية. يقول البيان في تحديد موقفه من الضحك: «إن الضحك موقف من العالم، ولكن هذا الموقف قد يبدو بدائيا وساذجا، أي أن يكون محصورا في إطار الحبس وحده، كما أنه قد يتجاوز هذا إلى رصد الواقع التاريخي للاحطة تناقضاته ومفارقاته فيكون بذلك موقفا عتقا، وتسمى الاحتفالية إلى تجاوز الضحك الأخلاقي

لأنه ضحكك يقوم على العرف، والعرف التسمي. إنه لا يهمنا أن نضحك على ما ليس خيرا، ذلك أن الأساس هو أن نضحك على ما ليس معقولا، فالضحك الجنسي المحض يقف عند الطواغر الخارجية للأشياء. إنه يفتح بالأجوبة الجاهزة، من غير أن يثير الأسئلة الفلقة، ويضحك على التناقض في حين كان عليه أن يضحك على المقدمات اللامعقولة.<sup>(١٣)</sup>

وحتى لا يكون الضحك مجرّدا من كل وظيفة أو دور في الكتابة الدرامية، يرسم برشيد معالم المقدمات اللامعقولة في ثلاثيته، واضعا لهذا الضحك وظيفة أساسية هي أن يكون رؤية للعالم بها يتوب عن لغة النص لجعل التحيل الجسدية نقطة هي لغتها أمام الأسئلة الفلقة وهي تواجه هذه المقدمات المأثومة بالابتعاد عن محاكاة الأصل في التحيل فتعطي كلام النص قوته التعبيرية في هذا الضحك المركب لطبعة الجواب عن السؤال الدرامي في الدراما الاحتفالية حين يريد مقارنة هذه المقدمات اللامعقولة بالسؤالين التاليين:

«ما الإنسان؟»

«وما الوجود الأسيل في هذا الإنسان؟»

في كل الأجوبة الممكنة في الثلاثية الجسدية عن السؤالين المطروحين إثارة للجواب الخفية في حقيقة جعّا حين يقدم دراما التاريخ العربي والأدب الشعبي في هذه الثلاثية التي جعلت جعّا وابنه جعجوج أصحاب جبل وأصحاب نزع وطنية أصيلة تمتلك واقعا تاريخيا لا يختلف عن الواقع الفضي، ولا تقاى عن الرؤية والحكمة التي جاءت على لسان جعّا كضهير تطلق في التراث الشعبي بعمق هذه الحكمة في خطاب النص المسرحي العربي:

«جعّا لأينه جعجوج»

«جعّا: إن العيون المغمضة تجعل الآخرين يسرقونك ويظلمونك ويحتدرونك ولا يضعون لك اعتبارا في حساباتهم... هذا زمان بلا أمل، إن كنت صليبا كسروك».

جعجوج: سأكون لينا يا أبي.

جعّا: وإن كنت لينا عسروك.

جعجوج: ايناء الكلب. وحتى إذا عسروني فتن يخرجوا مني شيئا.

جعّا: إن كنت حلوا أكلوك.



ججججججج: ساكون مرا يا ابي.

ججا: وإن كنت مرا بصفتك.

ججججججج: لن يقدروا علي، فانا ججججججج وأجركم على الله.

ججا: وإن كنت عالما فقلوا فوقك.

ججججججج: وإن كنت واعظا يا ابي؟

ججا: وإن كنت واعظا داسوا عليك، هذه هي أصول اللعبة، ولا بد أن تتركها جيدا، وإلا فلن تكون جديرا باسم ابيك ججا<sup>(١١)</sup>

إن بناء الحكمة، واتخاذها موعظة ودروسا مستمدة من التجربة الحياتية للكاتب في ججا، وججا في الكتابة لا يعني سوى الترميز بهذه الحكمة إلى دورها الفعال في امتلاك زمام اللحظة العصبية في العقول في حياة البطل الضحية في الواقع، وفي التراث الشعبي باعتباره رمزا فردا يختصر قضايا الجماعة ومومها وواقعها وهواجسها الباطنية وخوفها من لحظات الوهن والضعف في زمن التناقضات والتناقضات الاجتماعية المتوترة التي يواجهها النص بالضعف كخلاص مؤقت من ضغط الواقع الذي يغطي حقيقة الواقع.

بهذا تكون هذه الحكمة مرارة في استنها الكبري في رؤية ججا حين يصور في مأساوية حالة تحلم بشيوع هذه الحكمة في كلام النص المسرحي الذي يعزى بالضعف وبالعيلة في الحكمة، وبالحكمة في السخرية، مكر التاجر وانهازية الباشا، ويكون ججا بنحاسه وجفونه لعنة لغوية دالة تثلب المواقف من الضد إلى الضد، ومن العقول إلى اللامعقول، ومن السر إلى العلن، وذلك حين تختار هذه اللعبة موضوع ضحكها التاجر والباشا كضدين قوين يقفان أمام ججا الضعيف في طبيقته، والقوي بدعائه خارج هذه الطبقة.

«ججا يكلم التاجر والباشا:

.. الباشا: والله أضحكنا يا عبدو الله.

ججا: اليوم أضحكنا، وغدا يعلم الله... كل ودود، ومن جاء وقته أضحكنا عليه عباد

الله»<sup>(١٢)</sup>

وإذا كان ججا هو رمز الأمة وضميرها المذبذب فإنه برمزته يتوجه بالنقد الساخر إلى هذه العيانات البشرية، القوية بجبروتها، والمتسلطة بمؤسساتها، فيضع هذا الضمير

في موقعه الصحيح لينفلت من كل رتابة يفرضها كل واقع مركب بطبقاته المكونة من للتضمين والتفريق والأثرياء لأنهم يوافقهم المركب يدفعون به إلى بناء ضحك مركب يواجه به جحا هذه الطبقات لأنها عامل معيق يحول بين البطل وبين تحقيق سماته.

من هنا يكون موضوع الحيل . في هذا الضحك المركب . هم القاضي والباشا والتاجر بصفتهم وسلوكهم المروغ الذي يسلب حرية جحا ، ويسلب بقائه ووجوده ، ويسلب مقومات المجتمع من تاريخه . ومن هنا التناقض يتحرك هذا الضمير لبناء كلام النص عبر السؤال والجواب بين الظاهر والظني ، بين الصدق والرياء والحق والكذب :

....

- الباشا : لم تخبرنا أيها القريب . هل تصوم الدهر مضطرا ؟

- جحا : بل مضطرا يا مولاي .

الباشا : مضطرا . لم أفهم .

جحا : لم أجد طعاما فسميت . صمت أنا وصام عيالي وصام معي كل الفقراء والمساكين . هذا كل ما في الأمر يا مولانا الباشا . أما صومكم وصلاتكم فما هو إلا لعب بالكلام وظواهر ورياء وخداع .<sup>(١٠)</sup>

يريد عبدالكريم برشيد بتوظيف الحيلة في الضحك . وتوظيف الضحك في الحيلة إقامة إحساس مركب لدى المتلقي ينهض على رؤية مركبة في واقع مركب يكون فيها الضحك من القلب ومن العقل . الضحك الذي لا يعمل سمات الجنائزية . ولا سمات وريثة . ولا ضحكا من أجل الضحك . بل يتوخى جعل هذه المسطورة بالضحك المركب كشفا قاسيا لواقع قاس يعثرز فيه الإحساس والعقل والحلم . وتكون القسوة فيه غضا جماعيا من أجل هذا الواقع الذي يتصل بما حوله . ويتفصل عنه في الوقت ذاته .

ومن لعبة السؤال الجعوي . ومن جواب القاضي والباشا والتاجر . كموضوع لطباب البطل . يتحرك جحا بعينه الضاحكة لكشف هورات هذه الشخصيات التي لعزف . مضطرة . بأنها استسلمت لدهاء ومبقرية هذا الفكر الجنون . أو المجلون الفكر . فتظهر على حقيقتها بعد أن صرعاها كلام النص وخطابه ورؤيته . وتؤكد هذه الشخصيات من خلال استسلامها للبطل جحا أنها ليست بريئة . وأن البطل استطاع محاكمتها بعد أن أخذ منها ومن الواقع ما يكفي من الاعترافات والقرائن والأدلة لمحاكمة وإدانة الواقع المركب الذي يخبره هذه الشخصيات التي تتستر وراءه لإخفاء حقيقتها :

«القاضي: لقد احتال عليّ، دخل بيتي وسلب لساني فبحث له بالذي لا يباح. سرّني الخنزير من ثيابي وكشف عورتِي. فبان ضمني وهزالي وشبه من فبحي. أصبح قاضيًا عليّ وأنا القاضي. حاكمي من غير أن أدري.

الباشا: كل هذا بفعله الطمع يا حناش»<sup>(١٤)</sup>

لقد بدل عبدالكريم برشيد أدوار شخصيات الثلاثية بلعبة خاصة مبنية على لغة النص الدرامية فصار جحا هو القاضي الحاكم، والقاضي هو المدان. جحا الذي يحاكم كل المؤسسات بسططتها ورموزها في محاكمة أعادت تنظيم الواقع كما تعنيه أحلام الكاتب ورؤيته للعالم في أسلته الكبرى حين تتعامل مع الضحك والحيلة والسخرية فتمزج الحلم بالأسئلة أثناء هذه المحاكمة لكتابة ضحك أعاد به الكاتب الطمأنينة إلى نفس البطل، ورد الاعتبار إلى من فقد هذا الاعتبار حتى صار الضحك أساس الكتابة الدرامية في هذه الثلاثية. الضحك الذي يقول عنه أدونيس: «إن الضحك يمكن أن يكون عنصر توازن لا عنصر اختلال وحسب، ومادة فروح لا مادة ألم وحسب، ومن هنا تيمو الفكاهة فوحش. لكنها غير عدمية ولا تؤدي إلى العدمية. وهي لا تؤكد العبث بل السخرية. ولا الهدم بل الظهور، إنها تخفي، جنبًا صفيًا إلى الشفاء من مرض العالم، وتعيّر، حلما بنظام آخر للأشياء»<sup>(١٥)</sup>.

وجحا المسرحي في رسمه لرؤى العالم لا يوجد في خطابه في هذه الثلاثية ضحك عدمي، بل إنه في هذا الضحك غير العدمي لا يعود إلى جحا الواقعي ليعارض حينه نحو ذلك الإرث العربي ليساكنه ويمدّ تقديمه كما هو. لكنه بالضحك التركيب، والفرج الذي يسمح به البطل يكون إغراز معاناته ومعاناة الكاتب في هذه الحيل إسقاطًا على معطيات التراث لتحويل الحكاية الشعبية الضاحكة إلى كتابة درامية تتسلل وراء خطابها رسالة أيديولوجية ترفض الوضع الاجتماعي وتتمرد عليه للشفاء من مرض العالم الذي يعلم فيه الكاتب حلما جديدا بنظام أطر للأشياء. كما يقول أدونيس، وهو ما كتبه هذه الثلاثية الجسدية بضحك مركب سيقس في فضائاتها ضحكا إشكاليا لواقع إشكالي يتحدث عن الآن وما بعد الآن.

## المراجع

- (١) معاصرة المسرح العربي من خلال لقاء مع أحمد الطيب الطنج. إعداد أحمد أسبوح. الأعلام. مجلة فكرية عامة. تصدرها وزارة الإعلام. بغداد.
- العدد ١١، الصفحة ١١، آب ١٩٨٦، ص ٣٣.
- (٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.
- (٣) أحمد الطيب الطنج، مسرحية «جحا وشجرة القنّاج» منشورات شراح، ص ٧٤.
- (٤) المرجع نفسه، ص ٧٤.
- (٥) المرجع نفسه، ص ٧٤.
- (٦) المرجع نفسه، ص ٧٤.
- (٧) الاحتفالية في المسرح العربي. البيان الأول لجماعة المسرح الاحتفالي، مارس ١٩٧٩. وزارة الثقافة. مطبوعات مكتبي القاهرة القومي لمعرض المسرح العربي ٩١، ص ٦٠، ٦١.
- (٨) حوار خاص مع عبد الكريم برشيد.
- (٩) عبد الكريم برشيد، مسرحية «جحا في البحر».
- (١٠) المرجع نفسه.
- (١١) انظر دراسة حول هذه المسرحية، مشتملات «مجموع حفل الجنون العاقل» كتاب، «أسئلة المسرح العربي» - دار الثقافة - سلسلة الدراسات الفلسفية - ٧، ١٩٨٧.
- (١٢) حوار خاص مع عبد الكريم برشيد.
- (١٣) الاحتفالية في المسرح العربي. البيان الأول لجماعة المسرح الاحتفالي، مارس ١٩٧٩. وزارة الثقافة. مطبوعات مكتبي القاهرة القومي لمعرض المسرح العربي ٩١، ص ٦٠، ٦١.
- (١٤) عبد الكريم برشيد، مسرحية «جحا في البحر».
- (١٥) المرجع نفسه.
- (١٦) المرجع نفسه.
- (١٧) المرجع نفسه.
- (١٨) أنوبيس، زمن الشعر. الطبعة الثانية (متلعة ومزينة) دار العودة، ص ١٩٥.

## الهوامش

١. محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعبريين في التراث العربي. عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ص ٥٥.